

Genealogie bei Nietzsche und Foucault

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Universität Zürich

vorgelegt von:
Thomas Bieri
von Schangnau/Bern

Angenommen im Herbstsemester 2013
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. em. Anton Leist und
Herrn PD Dr. Jürg Berthold

Zürich, 2014

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| Einleitung | 3 |
| 1. Ein Überblick über das genealogische Verfahren..... | 11 |
| 1.1. Ziel und Zweck einer Genealogie: Kritik von Gegenwärtigem | 11 |
| 1.2. Weg und Methodik: Perspektivenwechsel durch Historisierung | 13 |
| 1.2.1. Genealogie als Suche nach der geschichtlichen Herkunft..... | 13 |
| 1.2.2. Geschichtsschreibung als Analyse der Gegenwart | 16 |
| 1.2.3. Geschichte des Heute als eine Geschichte von Mächten..... | 19 |
| 1.3. Effekte der genealogischen Geschichtsschreibung | 23 |
| 1.3.1. Kontingenz..... | 23 |
| 1.3.2. Schmutzige Herkunft..... | 25 |
| 1.3.3. Perspektivenwechsel..... | 26 |
| 2. Genealogie bei Nietzsche..... | 30 |
| 2.1. Der genealogische Untersuchungsraum | 30 |
| 2.1.1. Das Verborgene als Quelle der Unwahrheit und Ort der Wahrheit..... | 34 |
| 2.1.2. Verkenntnisse | 39 |
| 2.1.3. Psychologische Genealogie und historische Genealogie..... | 53 |
| 2.2. Auf der Suche nach der richtigen Geschichtsschreibung (Methodologie)..... | 56 |
| 2.2.1. Naturalismus | 57 |
| 2.2.2. Vom Körper her verstehen..... | 60 |
| 2.2.3. Wille zur Macht, Grausamkeit, Furcht | 65 |
| 2.2.4. Psychologie versus Geschichte..... | 76 |
| 2.3. Historische Methodologie | 78 |
| 2.3.1. Die Geschichte verläuft nicht nach einer bestimmten Logik..... | 81 |
| 2.3.2. Die Suche nach dem Ursprung ist die Suche nach der Herkunft..... | 86 |
| 2.3.3. Gegenwärtiger Sinn kann sich von ursprünglichem Sinn unterscheiden..... | 88 |
| 2.4. Kritischer Gehalt des genealogischen Verfahrens..... | 93 |
| 2.4.1. Denaturalisierung und schmutzige Ursprünge..... | 94 |
| 2.4.2. Funktionale Analyse der gegenwärtigen Moral..... | 95 |
| 2.4.3. Interne und externe Kritik..... | 104 |

| | |
|--|------------|
| 3. Genealogie bei Foucault..... | 113 |
| 3.1. Kontingenz und Nominalismus | 118 |
| 3.1.1. Kontingenz..... | 119 |
| 3.1.2. Nominalismus | 128 |
| 3.2. Der Weg zu den Ordnungsstrukturen | 133 |
| 3.2.1. Genese des modernen Subjekts | 134 |
| 3.2.2. Das Auftauchen der Breitendimension | 135 |
| 3.2.3. Die Doppelprobleme innerhalb der modernen Episteme..... | 142 |
| 3.3. Analytik von Diskursen (archäologische Genealogie) | 150 |
| 3.3.1. Archäologische Methodik..... | 151 |
| 3.3.2. Perspektivenwechsel: Das Unbewusste bei Foucault..... | 156 |
| 3.3.3. Abfolge der Epochen | 158 |
| 3.3.4. Wiederkehr der Doppel bei Foucault..... | 161 |
| 3.4. Analytik der Macht (genuine Genealogie) | 165 |
| 3.4.1. Macht: Eine Annäherung | 166 |
| 3.4.2. Foucault liest Nietzsche..... | 178 |
| 3.4.4. Zwischenbilanz: Archäologie versus Genealogie..... | 181 |
| 3.5. Das kritische Subjekt | 183 |
| 3.5.1. Das zu sich selbst in Beziehung stehende Subjekt | 183 |
| 3.5.2. Selbstsorge..... | 186 |
| 3.5.3. Kritik..... | 193 |
| 4. Genealogie bei Nietzsche versus Genealogie bei Foucault..... | 202 |
| 4.1. Normative Genealogie versus Genealogie als Kritik | 203 |
| 4.2. Historische Psychologie versus Historisierung | 208 |
| 4.3. Sich gegenüber stehende Kräfte versus ein Körper..... | 214 |
| Schluss | 223 |
| Bibliographie..... | 228 |

Einleitung

Genealogie ist der Etymologie nach die Lehre (logos) von der Abstammung (γενεά); gefragt wird, so liesse sich demnach deuten, nach einer Entwicklungsgeschichte, einer Genese, nach der Herkunft, nach einem Ursprung. Ihrem eigentlichen Sinne zufolge bezeichnet die Genealogie insbesondere die Ahnenforschung. Es handelt sich um eine Disziplin, welche die Vorfahren einer Familie oder eines Individuums ausfindig macht; wobei nicht nur Stammbäume von Menschen, sondern auch solche von Göttern erstellt wurden. In der Philosophie wurde der Begriff der Genealogie von verschiedenen Autoren wie Nietzsche, Foucault oder Williams in Anspruch genommen. Nietzsche hat ein Buch mit dem Titel *Zur Genealogie der Moral* geschrieben, Foucault beruft sich für seine Arbeiten auf die Vorgehensweise Nietzsches und auch Williams sieht sich für sein Buch *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* in gewisser Weise in der Gefolgschaft Nietzsches.¹ Allen drei Autoren ist gemeinsam, dass sie auf eine mehr oder weniger spekulative Weise historische Beschreibungen liefern, wie bestehende Überzeugungen oder Lebensformen entstanden sind. Der genealogische Ansatz in philosophischem Umfeld besteht so gesehen darin, dass eine Genealogie menschliche Überzeugungen und Lebensformen historisch nachzeichnet, für das Verständnis ebendieser Überzeugungen und Formen geschichtliche Beschreibungen als notwendig erachtet und ahistorische, ideelle Erklärungen als defizitär oder zumindest als unvollständig ansieht. Von den drei genannten Autoren dient Williams genealogisches Unterfangen einem rein positiven Ansatz, er möchte mit diesem Verfahren den Wert von Wahrheit und Wahrhaftigkeit aufzeigen und begründen. Das genealogische Verfahren bei Nietzsche und Foucault verfolgt hingegen die Absicht, einen kritischen Beitrag zu leisten. Die historische Betrachtungsweise soll problematisieren. Wobei Nietzsche gewissermassen als ursprünglicher Vertreter dieses Verfahrens gelten kann und Foucault als prominentester Nachahmer ebendieser Methode. Richtige Beachtung fand die Genealogie als Methode jedoch erst mit Foucault. Sein Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* steht am Anfang dieser Auseinandersetzung, er wollte damit einen Konnex zwischen seinen eigenen Werken und jenen von Nietzsche herstellen und hat dadurch bereits zu verschiedenen Rekonstruktionsanstrengungen Anlass gegeben.² Auch wurden in der Folge schon andere Philosophen wie Hume in den Kreis der Genealogen aufgenommen. So schreibt David Couzens Hoy, dass die Genealogie bei Nietzsche eine Form des „experimental reasoning“ sei,

¹ Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 28.

² Aus dem deutschsprachigen Raum ist in erster Linie die Arbeit von Martin Saar zu erwähnen, der eine Rekonstruktion unter dem Titel *Genealogie als Kritik* vorgenommen hat. Ebenfalls umfassendere Arbeiten dazu bilden jene von Michael Mahon *Foucault's Nietzschean Genealogy* und Brian Lightbody *Philosophical Genealogy*.

nämlich Hypothesen zu formulieren, welche Ursachen zu welchen Effekten geführt haben.³ Es lässt sich ergänzen, dass Nietzsche selbst es nicht so verstanden hat, dass er als erster eine Art Genealogie betreiben würde. Er erwähnt in der Vorrede zur *Genealogie der Moral* Paul Rée und die Engländer, welche allerdings grobfahrlässig vorgegangen seien.⁴ Methodisch besteht aber ein grosser Unterschied zu Hume (wie Hoy ebenfalls ausführt) und zu den von Nietzsche genannten Autoren. Nietzsche wollte nicht neutral beschreiben, wie Hume, sondern *wertbezogen* die Moral untersuchen. Nachfolgend bei Nietzsche und Foucault zu verweilen, hat mit der Entscheidung zu tun, an diesem Punkt anzuknüpfen. Genealogie wird hier als kritische Methode verstanden. Warum Foucault selber nicht etwa bei Hume ansetzt, hat noch einen anderen Grund. Wenn Craig Beam davon ausgeht, dass sowohl Hume als auch Nietzsche Philosophen seien, welche eine menschliche Natur voraussetzen, dann sieht dies Foucault bezüglich seines Vorbildes anders und gerade dies hat er als wichtige methodische Entscheidung bei Nietzsche verstanden.⁵

In kürzester Version lässt sich das genealogische Programm bei Nietzsche und Foucault wie folgt fassen: Eine Genealogie untersucht bestimmte gesellschaftliche Lebensformen oder diskursive Formationen, kurz Praktiken, der Gegenwart auf historische Weise und will durch eine neue Sichtweise auf dieses Gegenwärtige zeigen, dass die in diesem Zusammenhang bestehenden Einrichtungen und Ansichten erhebliche Nachteile mit sich bringen. Sie macht des Weiteren darauf aufmerksam, dass diese bestehenden Einrichtungen und Ansichten nicht notwendig sind, wir unsere Gesellschaft also auch anders gestalten können. Der gesellschaftliche Nutzen der Genealogie liegt dann darin, dass sie aus dem Gegenwärtigen zu befreien versucht und auf einen Ausweg aus dem Gegenwärtigen zumindest hindeutet. Das genealogische Verfahren beruht damit auf einer historischen Herangehensweise, die sich als kritisches Verfahren versteht.

Das untersuchte Gegenwärtige ist – wie eben angedeutet – immer spezifischer, man könnte auch sagen, regionaler oder lokaler Natur. Es geht nicht um die Gegenwart im Allgemeinen, sondern um spezifische Eigenheiten eines untersuchten Bereichs. Nietzsche führt eine ziemlich umfassende Kulturkritik der Moderne, in unserem Zusammenhang geht es aber in zentraler Hinsicht um die gegenwärtige Moral. Bei Foucault kreisen die genealogischen Untersuchungen um Themen wie die Strafpraktiken oder die Sexualität. Hier steht jeweils eine „Le-

³ Hoy, Nietzsche, Hume, and the genealogical Method, S. 252.

⁴ GM, Vorrede: 4.

⁵ Beam, Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians, S. 308.

bensform“, eine „Lebenspraxis“ im Zentrum.⁶ Lebenspraxis oder Lebensform sind dabei als weit gefasste Begriffe zu verstehen. Es geht um die Art, wie wir handeln, wie unsere Institutionen aufgebaut sind, welche praktischen Konsequenzen aus unserer Denkweise folgen. Ebenfalls zu den möglichen Formen des genealogischen Verfahrens zähle ich Foucaults Diskursanalysen. In die *Ordnung der Dinge* geht es Foucault darum, wie Wissen (das Wissen von den Lebewesen, der Sprache, der Ökonomie) geordnet wird. Insofern kann es einer Genealogie auch alleine um die diskursive Praxis, die diskursiven Formationen gehen, ohne dass nicht-diskursive Praktiken und institutionelle Einrichtungen einbezogen werden.

Ausgangspunkt der Genealogen ist die Feststellung, dass wir Menschen uns Überzeugungen und Handlungsweisen aneignen, über die wir unter normalen Umständen keine Rechenschaft ablegen. Nietzsche will in dieser Hinsicht zeigen, dass die sogenannten moralischen Handlungen aus Eigeninteresse vollzogen werden. Foucault will zeigen, dass gewisse Ordnungsstrukturen das Sag- und Handelbare vorgeben. Beide verweisen also auf einen blinden Fleck, der unsere Überzeugungen oder Handlungen ohne genealogische Analyse begleitet. Dieser blinde Fleck wird nachfolgend unter verschiedenen Begriffen aufgenommen werden. Bei Nietzsche wird vom *Verborgenen* die Rede sein, womit auf eine Tiefendimension verwiesen wird, mit welcher der oberflächliche Diskurs entlarvt werden kann. Bei Foucault wird, da er sich von Psychologisierungen und Entlarvungsstrategien distanziert, in Anlehnung an seine eigene Begrifflichkeit von einem *positiven Unbewussten* oder dem *Unsichtbaren* gesprochen. Sowohl Nietzsche als auch Foucault bringen die blinden Flecken dabei (auf je eigene Weise) mit Macht in Verbindung. Nietzsche geht in seiner *Genealogie der Moral* davon aus, dass in der gegenwärtigen Moral das Eigeninteresse der schwachen Menschen die Oberhand behält. Bei Foucault finden wir einerseits einen generellen Verdacht gegenüber eingefahrenen Verhaltensmustern, andererseits ein Misstrauen gegenüber den Machtsystemen der Moderne, da er der Meinung ist, diese würden uns in genereller Weise unsere persönliche Freiheit nehmen. Gemäss einer seiner Charakterisierungen der Moderne leben wir in einem Zeitalter der Disziplinierung, was uns starken sozialen und institutionellen Zwängen aussetzt, die nicht wünschenswert sind. Die Beschreibung des blinden Flecks ermöglicht eine Neubeschreibung des Menschen. Man lernt ihn auf eine andere Weise zu betrachten. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche und Foucault wird nachfolgend zeigen, dass sie auf verschiedene Weise bisher blind gebliebene Flecken sichtbar machen wollen. Es wird von solchen die Rede sein, welche die Sprache oder soziale Angewohnheiten mit sich bringen. Nietzsche zielt aber sehr stark in eine psychologische Richtung und arbeitet mit historisch angelegten Ausführungen, um eine

⁶ Honneth, Foucault und die Humanwissenschaften, S. 26.

Diskrepanz zwischen Gesagtem und den zugrundeliegenden Motiven des Gesagten sichtbar zu machen. So gibt Nietzsche zu verstehen, dass Menschen zwar sagen mögen, dass sie aus Gerechtigkeitsgründen handeln, auch wenn das eigentliche Handlungsmotiv die Furcht war und damit Eigeninteressen verfolgt wurden. Bei Nietzsche könnte man diesbezüglich sagen, dass wir die wahren Motive hinter den Handlungen kennenlernen. Auch bei Foucault kann davon gesprochen werden, dass er bisher nicht Beachtetes kenntlich machen will. Dabei geht es nicht wie bei Nietzsche darum, eine Diskrepanz aufzuzeigen und eigentliche Motive zu entlarven. Foucault geht davon aus, dass wir zu einer bestimmten Zeit (in einer Epoche) nicht alles sagen können und nicht alle Handlungen denkbar sind. Bei Foucault taucht eine bisher nicht wahrgenommene Dimension auf, die darauf verweist, dass Äusserungen und Handlungen immer in einem Zusammenhang mit Ordnungsstrukturen zu sehen sind.

Wie zu zeigen sein wird, beinhaltet das genealogische Verfahren mehrere Komponenten, die kritisch wirken können. Einzigartig wird es durch den Ansatz, wie der Mensch beschrieben wird; nämlich indem es bisher blind gebliebene Flecken durch eine geschichtlich angelegte Auseinandersetzung aufgreift und dabei eine kritische Wirkung entfaltet, die sich weder auf ahistorische Begründung noch kulturelle Eigenheiten beruft.⁷ Die Kritik erfolgt nicht (Foucault) oder nicht ausschliesslich (Nietzsche) über die Bezugnahme auf ahistorische normative Kriterien. Die Kritik erfolgt auch nicht (weder bei Nietzsche noch bei Foucault) über normative Kriterien, die einer Kultur angehören. Mit einer Genealogie wird vielmehr eine Distanz zur eigenen Kultur geschaffen, welche die Frage eröffnet, ob wir sein wollen, wer wir geworden sind, nachdem wir diese genealogische Darstellung unserer selbst gehört haben. In diesem Zusammenhang lässt sich auch Foucaults Bemerkung verstehen, dass er eine Art Ethnologie der eigenen Kultur betrieben habe.⁸ Sowohl bei Nietzsche als auch bei Foucault nimmt die Suche nach blinden Flecken letzten Endes die Form einer *funktionalen* Erklärung unserer Diskurse und Institutionen an. Damit ist gemeint, dass die Diskurse oder Institutionen dadurch erklärt werden, was sie ermöglicht und was ausgehend von diesen Diskursen und Institutionen bewirkt wird oder welchen Interessen damit gedient wird. Funktion in doppelter Bedeutung: A) Wie die Ordnung funktioniert; welche Beziehungen und Regelmässigkeiten vorherrschen. B) Welche Funktion die Ordnung übernimmt; man könnte auch sagen, wem sie nützt. Nietzsche meint, dass die gegenwärtige Moral den Furchtsamen dient und dass die Antriebe für die moralischen Handlungen Motive wie Furcht und Grausamkeit sind. Foucault weist mitunter darauf hin, dass uns die gegenwärtige Epoche einschränke – und genereller

⁷ Honneth, Einleitung: Genealogie als Kritik, S. 117.

⁸ Foucault, Von der Subversion des Wissens, S. 13.

gesagt, geht es ihm immer um die Behauptung, dass eine Epoche immer ihre ganz bestimmten Ordnungen kennt, die als Möglichkeitsbedingungen der Aussagen respektive der Handlungen zu verstehen sind. Die Diskurse oder Institutionen werden also nicht über das erklärt, was ein Diskurs dem Sinn nach bedeutet oder welche Bedeutung einer Handlung von den handelnden Menschen beigemessen wird, sondern darüber, was mit ihnen angestellt wird oder wodurch sie bestehen. So verstanden, handelt es sich bei der Genealogie um ein analytisches und nicht um ein hermeneutisches Verfahren.

Die vorliegende Arbeit nimmt die Bestrebungen von Nietzsche und Foucault auf, den blinden Flecken in unseren Diskursen und Handlungen Aufmerksamkeit zu schenken. Dafür steht das genealogische Verfahren. Dahinter steht die Überzeugung, dass Ansätze, den Menschen mit- samt seinen Gewohnheiten und Überzeugungen zu verstehen, nicht um eine Betrachtung des- sen herumkommen, was die Gewohnheiten und Überzeugungen ausmacht, ohne sogleich of- fenkundige Merkmale ebendieser zu sein. Weil das genealogische Verfahren ein Verfahren darstellt, welches historisch operiert, geht es auch um die Rolle der Geschichte in der Genea- logie.

Einleitend soll in Grundzügen auf die Gemeinsamkeiten von Nietzsche und Foucault einge- gangen und das genealogische Projekt vorgestellt werden. Die nachfolgende Rekonstruktion der Genealogie bei Nietzsche und Foucault wird bei den jeweiligen Autoren jeweils drei As- pekte genauer beleuchten. Ein erster Teil stellt die von den Autoren aufgegriffenen blinden Flecken als Bestandteil des jeweiligen genealogischen Frageraums vor. Bei Nietzsche sind dies in prominenter Weise die Handlungsmotive; aber auch die Funktionsweise der Sprache oder die Funktionsweise des Bewusstseins sind hier zu nennen. Bei Foucault geht es generell gesprochen immer um Ordnungsstrukturen, die von ihm je nach Schaffensperiode anders be- nannt werden und unterschiedlich viel umfassen. In einer ersten Phase geht es ihm alleine um diskursive Strukturen (Epistemen), später wird dieses Modell um nichtsprachliche Praktiken erweitert (Dispositive). Durchwegs wird in diesem ersten Teil der Frage nachgegangen, auf welche Weise den beiden Autoren eine Neubeschreibung des Menschen gelingt, wenn sie bisher blinde Flecken kenntlich machen. Ein zweiter Teil rückt die historische Vorgehens- weise in den Mittelpunkt. Bei beiden Autoren werden die blinden Flecken zumindest teilweise mithilfe von historisch ausgerichteten Ausführungen deutlich gemacht. Foucault arbeitet da- bei eindeutig ausgeprägter, wie man dies von einem Historiker erwarten würde als Nietzsche. Aber auch Nietzsche hat den Anspruch mit wahren geschichtlichen Fakten und mit historisch angelegten Untersuchungen sein Ziel zu erreichen. Zusätzlich gebärdet sich Nietzsche aber

auch als Psychologe, welcher nicht historisierbare Eigenschaften des Menschen einbringt, die nicht historisch, sondern psychologisch erschlossen werden. Folgenden Fragen wird dabei nachgegangen: Welche historische Methodologie liegt den Untersuchungen zugrunde? Aber auch, welche Ansprüche an historische Korrektheit und Wissenschaftlichkeit (wie man sie von einem Historiker erwartet) besteht bei den beiden Autoren und muss für das Gelingen einer Genealogie bestehen? Ein dritter Teil geht auf das kritische Potential ein, das sich im genealogischen Verfahren aus dem Zusammenspiel der historischen Herangehensweise und dem daraus resultierenden Aufdecken von blinden Flecken ergibt. Die Fragen hier lauten: Wie und auf welche Weise kann eine Genealogie kritisch wirksam sein? Und was genau bedeutet genealogische Kritik?

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche und Foucault und ihren genealogischen Frageräumen macht aber deutlich, dass nebst den vielen Gemeinsamkeiten auch bedeutende Unterschiede zwischen der Herangehensweise von Nietzsche und Foucault bestehen. Das bisher Nichtsichtbare wird bei ihnen unterschiedlich angegangen. Gerade weil in der vorliegenden Arbeit die These vertreten wird, dass ein adäquates Verständnis der menschlichen Vorstellungen und Gewohnheiten den Teil, welche diese Vorstellungen und Gewohnheiten begleitet, nicht aussparen kann, gilt ein wichtiges Augenmerk diesen Unterschieden und es soll der Fokus nicht allein auf die Gemeinsamkeiten gerichtet werden. Die Arbeit befasst sich in Bezug auf Nietzsche in erster Linie mit der *Genealogie der Moral*, seinem typischen genealogischen Werk. Um die Motive seiner Moralkritik herauszuarbeiten und den genealogischen Frageraum besser einordnen zu können, wird allerdings auf sein gesamtes Schaffen eingegangen. Bei Foucault muss ebenfalls sein gesamtes Werk betrachtet werden. Es wird die Meinung vertreten, dass es bei Foucault zwar eine genuin genealogische Phase gibt, aber alle Schaffensperioden zumindest genealogische Züge in sich tragen: die erste Phase wird als die archäologische, die zweite als die genuin genealogische und die dritte als ethische bezeichnet werden.

Das Thema der Genealogie bei Nietzsche und Foucault als gemeinsamer Bezugspunkt ist, wie eingangs erwähnt, bereits von verschiedenen Seiten in den Blickpunkt genommen worden. Die Unterschiede zwischen Nietzsche und Foucault werden in den bisherigen Untersuchungen aber gerne nivelliert und es werden vor allem die Gemeinsamkeiten hervorgestrichen. Bei Mahon ist das ausgesprochene Ziel, Foucault in die Tradition von Nietzsche zu stellen.⁹ Bei Lightbody und Saar werden ebenfalls die Gemeinsamkeiten betont, wobei letzterer die Genealogie explizit über den Aspekt der Kritik zu fassen versucht. Dabei bleibt unberücksichtigt,

⁹ Mahon, Foucault's Nietzschean Genealogy, S. ix.

dass das genealogische Projekt nur in reduzierter, gewissermassen abstrakter Form ein einheitliches Programm darstellt. Es gilt hier Nietzsche gegenüber einer vereinnahmenden Lese-weise durch Foucault zu verteidigen, der aus ihm bereits einen radikal historisch denkenden Philosophen macht und dabei nicht verdeutlicht, dass bei Nietzsche die genealogische Arbeit nur ein Mittel zum höheren Zweck der Kritik ist. So kritisiert Nietzsche die gegenwärtigen Moralvorstellungen auch unabhängig des genealogischen Verfahrens. Hingegen stellt das genealogische Verfahren für Foucault bereits das ganze kritische Programm dar. Die beiden Autoren geben also eine jeweils eigene Antwort auf die Frage, welche Rolle die Genealogie insgesamt übernehmen soll. Für Nietzsche ist die Genealogie ein kritisches Instrument unter anderen und Teil einer umfassenderen Kritik, die nicht genealogisch operiert, für Foucault ist die Genealogie das alleinige Instrument, das er zur Kritik einsetzt.

Dem genealogischen Verfahren werden nicht nur verschiedene Aufgaben aufgebürdet, Nietzsche und Foucault wollen auch methodisch anders ihr Ziel erreichen. Obwohl aus den Projekten von Nietzsche und Foucault also ein gemeinsames Verfahren herausgelesen werden kann, stehen jeweils eigene methodische Ansätze dahinter. Bei Nietzsche handelt es sich um einen psychologischen-historischen Ansatz, bei dem der *Wille zur Macht* und dessen verschiedenen Ausgestaltungen im Zentrum der Überlegungen stehen und die Geschichte als eine Geschichte von Fehlurteilen und Fehlverhalten zu sehen ist. Der Begriff der Furcht ist dabei zentral. Nietzsche gibt in seiner *Genealogie der Moral* zu bedenken, dass sogenannte moralische Handlungen vielfach einen wenig moralischen Ursprung haben und dieser Ursprung in der Furcht zu suchen ist. Bei Foucault hingegen handelt es sich um einen radikal historischen Ansatz (alles ist kontingent), der psychologischen Überlegungen wenig Vertrauen schenkt und unsere Praktiken nicht entlarven will, sondern „nur“ eine Neubeschreibung liefert.

Die vorliegende Arbeit will helfen, Genealogie als eigenständiges kritisches Verfahren zu begreifen, das durch einen Perspektivenwechsel zu einer neuen Narration über uns selbst führt und in der kritischen Frage mündet: Wollen wir tatsächlich sein, was wir geworden sind, nachdem wir uns von der durch die Genealogie gelieferten neuen Seite her kennengelernt haben? Das zentrale Stichwort wäre hier: „Genealogische Narration als Kritik“. Als Narration bezeichne ich das Ergebnis der genealogischen Untersuchung, weil es immer nur um einen ganz spezifischen Teil unserer selbst geht und dabei Gewichtungen stattfinden, was innerhalb der neuen Perspektive als erwähnenswert gilt oder nicht. Es wird ein Sinngebilde entworfen, das eine Interpretation darüber enthält, was wichtig ist oder nicht wichtig ist. Ein Genealoge arbeitet plakativ ausgedrückt am Bild, das wir von uns selbst haben und unsere Identität aus-

macht, und möchte mit seiner Untersuchung ein realitätsgetreues Bild hervorbringen, das er kritisch nutzbar machen kann. Diese Form der Kritik ist – wie ich darlegen möchte – weder auf ahistorische Vernunftgründe angewiesen, noch ist sie den gegebenen kulturellen Eigenheiten verpflichtet. Indem sie eine neue Beschreibung von bisher Vertrautem liefert, hält sie die eigenen Gewohnheiten auf Distanz und kann alleine aus dem neu gewonnenen Narrativ heraus kritische Kraft schöpfen. Gleichzeitig auf die Unterschiede zwischen Nietzsche und Foucault aufmerksam zu machen, soll das Potential der genealogischen Kritik nicht schmälern, sondern die Stärken der beiden Autoren herausstreichen, wenn sie sich im Rahmen des genealogischen Verfahrens mit der Beschreibung des Menschen und seinen Institutionen beschäftigen. Deshalb wird nachfolgend zunächst auf die Gemeinsamkeiten der beiden Autoren eingegangen, um anschliessend zu spezifizieren und in einer letztlich Konfrontation die Unterschiede herauszuarbeiten.

1. Ein Überblick über das genealogische Verfahren

1.1. Ziel und Zweck einer Genealogie: Kritik von Gegenwärtigem

Nietzsche und Foucault treibt ein gemeinsames Motiv, wenn sie eine Genealogie schreiben. Das Ziel ist praktischer Natur, sie wollen einen kritischen Effekt erzielen. Sie lassen sich bei einer genealogischen Untersuchung von der Vorstellung leiten, dass etwas nicht in Ordnung sei mit der untersuchten Praxis. Nietzsche untersucht die Moral, Foucault setzt sich beispielsweise mit der Sexualität oder mit Strafpraktiken auseinander. Den angesprochenen kritischen Effekt wollen sie dadurch erreichen, dass sie eine Neubeschreibung der gegenwärtigen Praxis – sei es der Moral, sei es der Sexualität, sei es der Strafpraktiken – liefern. Immer handelt es sich um eine Darstellung, welche das Verständnis von uns selbst (als was sehen wir uns) betreffen soll. Foucault hat dafür im Aufsatz *Was heisst Aufklärung* den Begriff „kritische Ontologie unserer selbst“¹⁰ verwendet. Als kritisch ist diese Ontologie zu werten, weil eine Genealogie die untersuchte Praxis im Mindesten hinterfragen, problematisieren möchte. Nietzsches Arbeit gilt einem „höheren Menschen“ und richtet sich gegen die gegenwärtige Moral, weil sie dem angestrebten Ideal des „höheren Menschen“ im Weg steht. Ebenfalls sind Foucaults Werke als kritische Beiträge zu sehen, auch wenn er seine Form der Kritik nicht mit einer normativen Basis verbindet. Die normative Basis wäre der Ausgangspunkt, von wo er darüber urteilen könnte, ob Praktiken zu bejahen oder abzulehnen sind. Mit *Überwachen und Strafen* oder der Sexualgeschichte wollte Foucault aber bestehende Machtordnungen, von denen er der Meinung war, dass sie uns in unserer persönlichen Freiheit einschränken, problematisieren und unser Selbstverständnis erschüttern. Einen wichtigen Beitrag sieht er auch darin, zu zeigen, dass eine Praxis auf kontingente Weise entstanden und veränderbar ist.

Diese kurzen Bemerkungen machen bereits, wie man sagen könnte, eine *negative* Stossrichtung des genealogischen Verfahrens deutlich. Eine Genealogie versucht, indem sie problematisiert, den Wert, die Anerkennung, auch den Glauben an die Unhintergebarkeit einer Praxis in Frage zu stellen. Ein negativer Gestus ist für ein kritisches Projekt jedoch nicht selbstverständlich. Denn währendem Nietzsche und Foucault bemüht sind, Gegengwärtiges in Frage zu stellen, sieht etwa Rorty eine zielführendere Vorgehensweise nicht in einer negativen Bewertung einer kritikwürdigen Praxis, sondern darin, andere Sichtweisen vorzuschlagen – näher mit Rortys eigenen Worten ausgedrückt: darin neue *Vokabulare* zu präsentieren. Deshalb erklärt er in seinem Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität*: „Meinen eigenen Prinzipien ge-

¹⁰ Foucault, Was ist Aufklärung, S. 705.

treu, werde ich keine Argumente gegen das Vokabular, das ich ersetzen möchte, liefern. Stattdessen werde ich versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, dass es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann.“¹¹ Rortys Skepsis gegenüber einer negativ ausgerichteten Kritik rührt von seiner Überzeugung her, dass ein begründeter Übergang von einer bestehenden zu einer zukünftigen Gesellschaftsform oder von einem alten zu einem neuen Vokabular nicht möglich sei.¹² Diese Möglichkeit fehlt, weil es Rorty zufolge keine wahren und falschen Vokabulare gibt. Wenn aber nicht überzeugt werden kann, lautet seine Schlussfolgerung, so muss überredet werden. Vonseiten eines Genealogen kann diesem Schluss allerdings widersprochen werden. Foucault wäre mit Rorty auf einer Linie, was die Skepsis betrifft, man könne andere überzeugen. Mit einer negativ geführten Kritik sieht Foucault aber gerade die Möglichkeit, Überredungsarbeit zu leisten. Die Überredungskunst beruht ihm zufolge dann darauf, die bestehende Praxis schlecht aussehen zu lassen. Ein Vorteil scheint bei dieser Taktik auf der Hand zu liegen: Sofern noch kein (ausformuliertes) neues Vokabular bereit steht, soll zumindest ein Anstoss zu einer Veränderung gegeben werden. Wie die zukünftige Gesellschaftsform aussehen könnte, beantwortet Foucault nämlich nicht. Nietzsche wiederum würde nicht sagen, dass man nicht überzeugen kann. Denn er ist der Meinung, dass es wahre und falsche Ansichten bezüglich der Moral gibt. Zusätzlich sieht er aber – genauso wie Foucault – einen Nutzen, mit Überredungskunst und rhetorischen Kniffen zu operieren. Damit soll der Wert einer Praxis hinterfragt werden. Das Werk eines Genealogen ist erst dann gelungen, wenn es provoziert und beschämt, wie Janaway es ausdrückt: „without the rhetorical provocations, without the revelation of what we find gruesome, shaming, embarrassing, comforting, and heart-warming we would neither comprehend nor be able to revalue our current values.“¹³

Insofern eine Genealogie aber auch Alternativen aufzeigt, bleibt es nicht ein völlig negatives Projekt. Die Genealogie zeigt in positiver Weise auf, dass andere Wege begehbar sind. Diese Möglichkeit legt sie dar, indem jeweils zwischen verschiedenen Epochen unterschieden wird und dadurch deutlich gemacht wird, dass wir nicht immer so gelebt haben, wie wir dies heute tun. Ob es sich nun um eine argumentative oder überredende Genealogie handeln soll, die eben gemachten Ausführungen zeigen, dass die Genealogie ihre kritische Kraft dann gewinnt, wenn sie eine Distanz zur Gegenwart schaffen kann. Angestrebt wird dementsprechend ein Perspektivenwechsel, das heisst, es soll das Selbstverständnis, wie wir das Gegenwärtige se-

¹¹ Rorty, Kontingenz, Ironie, Solidarität, S. 31.

¹² Jaeggi; Wesche, Einführung: Was ist Kritik, S. 7.

¹³ Janaway, Beyond Selflessness, S. 4.

hen, erschüttert werden. Um dieses andere Bild der Gegenwart zu zeichnen, bemüht sich die Genealogie um geschichtsfundierte Untersuchungen. Die genealogische Betrachtung von Nietzsche und Foucault setzt bei der realen Geschichte an; es ist eine Suche nach der tatsächlichen geschichtlichen Herkunft des Gegenwärtigen.

1.2. Weg und Methodik: Perspektivenwechsel durch Historisierung

1.2.1. Genealogie als Suche nach der geschichtlichen Herkunft

Der Begriff der Genealogie ist unabhängig von Verfahrensweisen eines bestimmten Autors äusserst schwammig; dies mag durchaus als selbstredend betrachtet werden, da Benennungen und Einordnungen immer nur in Zusammenhang mit konkreten Programmen eine spezifische Bedeutung respektive einen Sinn erhalten. Wollte man unabhängig von einem bestimmten Verfahren oder eines bestimmten Autors bestimmen, was Genealogie sei, liesse sich die ohne grössere Probleme die gesamte Philosophie darunter subsumieren. Denn ein Blick auf die Fragestellungen in der Philosophie verrät, dass die Philosophie in vielerlei Hinsicht nichts anderes als genealogische Fragen gestellt hat.¹⁴ Der Begriff der Genealogie verweist zunächst einmal auf die Genese oder den Ursprung. Ob nun nach der Entstehung der Welt, ob nach dem Grund einer Sache oder ob nach dem Wesen der Dinge gefragt wird, es handelt sich, so lässt sich mit gutem Recht behaupten, immer um eine Ursprungsfrage.¹⁵ Der Zeit oder zumindest dem Denken nach, steht der Anbeginn, das Zugrundeliegende einer Sache, somit ein Ursprünglicheres zur Diskussion. Mit zahlreichen Begriffen wurde dabei operiert: Anfang, Erstes, Grund, Prinzip, Herkunft, Wesen, Abstammung waren und sind Namen, die im Rahmen solcher Auseinandersetzungen verwendet werden.¹⁶ Leicht kann die Reihe um einen weiteren zentralen Begriff der Philosophiegeschichte erweitert werden, gemeint ist der Begriff der Ursache. Denn ein Ursprung ist immer eine Ursache und die erste Ursache, das wäre der Ursprung schlechthin. Aristoteles hat bekanntlich zwischen vier verschiedenen Ursachen unterschieden. Es handelt sich um die Materialursache (*causa materialis*), die Formursache (*causa formalis*), die Wirkursache (*causa efficiens*) sowie die Zweckursache (*causa finalis*).¹⁷ Demzufolge liesse sich auch zwischen vier verschiedenen Formen von Genealogie unterscheiden,

¹⁴ Angehrn, Ursprungsdenken, S. 13.

¹⁵ Ebd. S. 13.

¹⁶ Ebd. S. 14.

¹⁷ Aristoteles, Metaphysik, I.

je nachdem was als Prinzip der Genese betrachtet wird. In der Philosophie wurde der Begriff der Genealogie, wie eingangs erwähnt, insbesondere von Nietzsche, später in Bezug auf Nietzsche von Foucault und danach ebenfalls in Bezug auf Nietzsche von Williams in Anspruch genommen. In einer aristotelischen Ausdrucksweise liesse sich demnach sagen, dass Williams auf der Suche nach einer *causa finalis* ist, da er die Funktion der Wahrheit erhellen will, Nietzsche und Foucault mit der historischen Bestrebung nach der *causa efficiens*, da sie sich auf die Suche nach der geschichtlichen Herkunft einer Sache begeben.

Die Suche nach der *causa efficiens* stellt sich durch die historische Betrachtungsweise als metaphysikkritisch heraus. Und in diesem Sinne sind sowohl Nietzsche als auch Foucault einem naturalistischen Projekt verpflichtet. Beide machen zwar Einwände gegen die Methoden der Wissenschaft geltend. Nietzsche etwa ist skeptisch gegenüber deterministischen Überlegungen und Naturgesetzen. Foucault zweifelt an der Wissenschaftlichkeit der Humanwissenschaften. Das sind aber Kritikpunkte innerhalb einer naturalistischen Denkweise selbst. Sie wenden sich gegen Untersuchungen, die auf ein Wissen jenseits von Raum und Zeit abheben. Trotz Differenzen etwa auch zu Darwin, kann man Nietzsche und Foucault in eine Reihe stellen, welche diesen eingeschlagenen Weg fortschreitet. Der Mensch wird ausgehend von seiner geschichtlichen Herkunft zu verstehen versucht. Darum ist es nicht überraschend, dass zwischen Darwin und den Genealogen von verschiedenen Seiten eine Brücke geschlagen wurde.¹⁸ Beide suchen nach realen, kausalen Erklärungen für die menschlichen Phänomene. Dem Genealogen geht es um das reale Geschehen, um das was tatsächlich vor sich geht und vor sich gegangen ist. Der Mensch soll hier über seine Geschichte kennengelernt werden. Nietzsche erblickt darin sogar eine historische Tendenz, die ihn keinesfalls einzigartig macht. Habe man früher jenseits der Erscheinungen das für die Untersuchung Erstrebenswerte gesucht, stehen die Dinge selbst nun im Vordergrund, so Nietzsche. „[Während] *ehemals* die Forscher, wenn sie auf dem Wege zum Ursprung der Dinge waren, immer Etwas von dem zu finden meinten, was von unschätzbbarer Bedeutung für alles Handeln und Urteilen sei“, [nimmt für heutiges Erkennen] „*die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu*: während das *Nächste*, das Um-uns und In-uns allmählich Farben und Schönheiten und Räthsel und Reichtümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess.“¹⁹ Nebst einer metaphysisch aufgeladenen Spurensuche, wird von den Genealogen auch ein teleologisch ausgerichtetes Denken verworfen. Hier trennen sich dann auch wieder die Wege von Darwin. Dieser wollte über die gesamte Entwicklung den Fortschritt der Arten se-

¹⁸ Sarasin, Darwin und Foucault; Richardson, Nietzsches's New Darwinism.

¹⁹ M, I: 44.

hen, aber Nietzsche ist hier pessimistischer und sieht einen Niedergang.²⁰ Die heutige Form der Moral, welche er als Sklaven-Moral bezeichnet, kommt bei ihm schlechter weg, als die früher dagewesene Herren-Moral. Nicht der starke Mensch hat sich durchgesetzt, es war der schwache Mensch. Ebenso sieht Foucault in der heutigen Disziplinargesellschaft keinen Fortschritt, obwohl das Strafen weniger brutal geworden ist. Das „humanere“ Strafrecht hat seinen Preis, indem wir stets normiert und unserer Freiheit beraubt werden.

Einheiten und Essenzen sind für Nietzsche und Foucault weitere verfehltete Denkkategorien. Die menschliche Geschichte und die menschlichen Praxen werden in der Folge als eine Geschichte von Brüchen aufgefasst und eine Genealogie hat darum wenig mit dem zu tun, was man ansonsten als Genealogie von Familienstammbäumen kennt. Vielmehr handelt es sich bei der genealogischen Geschichtsschreibung bei Nietzsche und Foucault sogar um das genaue Gegenteil, was man sich landläufig unter einer Genealogie vorstellt. Das Zurückverfolgen dient nicht dem Aufzeigen einer kontinuierlichen Entwicklung, wobei am Ursprung die Rechtfertigung für einen aktuellen Herrscher wartet.²¹ Das Gegenwärtige soll destruiert werden. Pluralistische Konzeptionen werden dabei von den beiden bevorzugt behandelt, der Geschichtsverlauf verweist nicht auf lineare Entwicklungen, er macht umgekehrt deutlich, dass alles Gewordene heterogen ist. Moral ist nicht ein einheitliches Gebilde und es gibt verschiedene Formen von Wahnsinn und Vernunft. Hier gilt Nietzsches Wort: „definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.“²² Insofern muss nicht mehr nach einem Ursprung einer Sache, sondern nach Ursprüngen gesucht werden. Darum möchte Foucault die Terminologie wechseln und nicht mehr von einer Ursprungssuche, sondern einer Suche nach der Herkunft sprechen. Mithilfe einer Nietzsche-Interpretation hat Foucault eine Unterscheidung zwischen den Begriffen *Ursprung* und *Herkunft* herausgearbeitet. Eine Unterscheidung, die er teilweise bei Nietzsche angewandt sieht. Wobei ein Genealoge auf der Suche nach der Herkunft ist. Großes, Schönes, Erhabenes, Ideale, Werte und Wahrheiten finden beim Genealogen keinen Platz. Der Genealoge nimmt den Zufall als methodologisches Prinzip. Anders sieht es beim Ursprungshistoriker und Ursprungsphilosophen aus. Denn der Ursprung würde diesen Ausführungen zufolge einen Ort A) der Essenz einer Sache („das Wesen der Sache“)²³, B) der Perfektion einer Sache („der Ursprung liegt stets vor dem Sündenfall“)²⁴, C) sowie den Ort der

²⁰ Wotling, *La morale sans métaphysique*, S. 371.

²¹ Geuss, *Nietzsche and Genealogy*.

²² GM, II: 13.

²³ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 168.

²⁴ Ebd. S. 169.

Wahrheit einer Sache bezeichnen.²⁵ War Foucault in seinem Frühwerk *Wahnsinn und Gesellschaft* noch auf der Suche nach einem Ursprung, nämlich des Wahnsinnes, wendete er sich später von einer Ursprungssuche vollkommen ab. Ein Ding kann nicht zu einem ursprünglichen Ort zurückverfolgt werden. Anstelle der Essenz, der Perfektion, und der Wahrheit einer Sache versucht der Genealoge eine Heterogenität aufzuzeigen.²⁶ Erst im Laufe der Geschichte bildete sich eine Einheit. Institutionen und Werte, mögen sie uns noch so edel vorkommen, entstanden in verworrenen Prozessen – aus einem Zusammenspiel von zahlreichen Begebenheiten. Doch waren hier ganz bestimmte politische und ökonomische Prozesse am Werk, womit nicht eine Vernunft, die auf sich selber wirkt, zu untersuchen ist, sondern der Körper, auf den die verschiedenen Kräfte wirkten, wie Foucault sich ausdrückt.

1.2.2. Geschichtsschreibung als Analyse der Gegenwart

Genealogie wurde bislang als eine Suche nach der geschichtlichen Herkunft vorgestellt, dies ist sie in Form einer Analyse der Gegenwart. Foucault spricht von einer Ontologie der Gegenwart, welche sich als Aufgabe der Philosophie stelle.²⁷ Er reiht dabei sein eigenes Vorhaben – und wir können darin auch Nietzsches Genealogie verorten – in eine Reflexionsart von Kant ein, der als erstes das Augenmerk auf die Gegenwart so gerichtet habe, dass in der Tat die Gegenwart der Ausgangspunkt der Fragestellung sei. Natürlich habe es schon vorher Bestrebungen gegeben, sich über die eigene Zeit Gedanken zu machen. Diese hätten aber eine der drei folgenden Formen angenommen. Man hat die eigene Zeit wie Platon in ein Zeitalter verortet, das einer bestimmten Zeit des Geschichtsverlaufes angehört. Womit die eigene Zeit in eine umfassendere Zeitgeschichte integriert wird. Man hat das eigene Zeitalter betrachtet, um darin wie Augustin Zeichen für ein heraufkommendes Zeitalter zu sehen. Oder man hat wie Vico die eigene Zeit als Übergang in ein goldenes Zeitalter betrachtet.²⁸ Kant hingegen habe in seinem Aufsatz *Was ist Aufklärung* erstmals nach der puren Aktualität gefragt und die Frage beantworten wollen, wer wir jetzt zu diesem gegebenen Zeitpunkt sind. Dies ohne die Gegenwart in einen Geschichtsverlauf zu verorten oder in der Gegenwart Zeichen für zukünftige Entwicklungen zu sehen. Kants Antwort ohne solche umfassendere Bezüge war, dass es

²⁵ Ebd. S. 170.

²⁶ Ebd. S. 172f: „Die Analyse der Herkunft macht es möglich, das Ich aufzulösen und am Ort seiner leeren Synthese zahllose heute verlorene Ereignisse hervortreten zu lassen.“ [...] „Die Erforschung der Herkunft schafft keine sichere Grundlage; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich übereinzustimmen schien.“

²⁷ Foucault, *Was ist Aufklärung*, S. 705.

²⁸ Ebd. S. 689.

sich um ein Zeitalter der Aufklärung als Ausgang aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit handle.²⁹

An anderer Stelle spricht Foucault auch davon, dass es ihm um eine Ethnologie der eigenen Kultur gegangen sei.³⁰ Damit lässt sich ein wesentliches Merkmal festmachen, wie die Genealogen an ihr Ziel kommen, das hier und jetzt zu untersuchen. Dies soll gelingen, indem die eigene Kultur auf Distanz gebracht und sie dadurch besser verstehbar wird. Um eine solche Distanz zu erzeugen, braucht die Genealogie die Geschichtsschreibung. Die Aufgabe an die Geschichtsschreibung ist damit klar. Sie dient als Mittel zur besseren Charakterisierung der Gegenwart.³¹ Hier sind allerdings zwei Aspekte zu unterscheiden. Die bessere Charakterisierung der Gegenwart gelingt den beiden Genealogen erstens durch eine Abgrenzung von verschiedenen Epochen. Es wird in eine gegenwärtige Epoche und mindestens eine frühere Epoche unterschieden. In der *Genealogie der Moral* spricht Nietzsche von einer gegenwärtigen Sklaven-Moral und von einer einmal dagewesenen Herren-Moral. Foucault unterscheidet in seiner *Geschichte des Wahnsinns* zwischen drei verschiedenen Epochen, wie man mit dem Wahnsinn umgegangen ist oder er unterscheidet in *Überwachen und Strafen* zwischen drei verschiedenen Epochen, wie man gestraft hat. Die Geschichte wird aber zu einem weiteren Zweck nützlich sein. Nämlich indem die Geschichte zu einer Neubeschreibung der Gegenwart hilft. Das Gegenwärtige wird also unter einem neuen Blickwinkel betrachtet. Das heisst, dass die derzeitige Epoche uns auf eine eigentümliche Art fremd erscheinen muss.

Die Genealogie nimmt demnach nicht aus hermeneutischen Gründen die Geschichtsschreibung in Anspruch. Es wird nicht behauptet, dass sich diese oder jene Praxis nur verstehen lässt, wenn wir den Sinnzusammenhang des Gegenwärtigen aus der Geschichte heraus begreiflich machen. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt bei der Gewinnung einer neuen Perspektive auf die Gegenwart durch eine Neubeschreibung der Funktion unserer Überzeugungen und Praktiken mithilfe der Geschichtsschreibung. Der Unterschied zur hermeneutischen Herangehensweise besteht darin, dass die genealogische Herangehensweise nicht einen bestehenden Sinn erfassen will, sondern die Gegenwart durch eine neue Betrachtungsweise beleuchtet und damit eine andere Funktion der Gegenwart aufzeigt. Wenn Nietzsches Diagnose zutrifft, müsste man moralisches Handeln in jedem Fall, als ein interessengetriebenes Handeln verste-

²⁹ Ebd. S. 690.

³⁰ Foucault, Von der Subversion des Wissens, S. 13: „Da muss ich sagen, dass es schwierig ist, eine Forschungsarbeit wie die meinige in die Philosophie oder die Humanwissenschaften einzuordnen. Man könnte sie als eine Analyse der Zivilisationstatsachen, die unsere Kultur charakterisieren, definieren und insofern würde es sich um etwas wie eine Ethnologie der Kultur, der wir angehören handeln. Ich versuche tatsächlich, mich ausserhalb der Kultur, der wir angehören, zu stellen [...]“

³¹ Vgl. auch: Foucault, Gespräche über die Macht, S. 599.

hen; unsere Moralvorstellungen dienen den Furchtsamen. Foucault führt Aussagen, wie er es in der *Archäologie des Wissens* festhält, auf ein *historisches Apriori* zurück und auch Handlungen und Institutionen verordnet er in einem historischen Kontext – so müssen Aussagen oder Handlungen immer als abgeleitete Grösse einer historisch entstandenen Ordnung verstanden werden, welche die Aussagen und Ordnungen ermöglichen.³² In Bezug auf die Diskurse schreibt Foucault: „Man muss zeigen, warum er [der Diskurs] nicht anders sein konnte als er war.“³³

Hermeneutische Sinnbildung funktioniert nach einem anderen Prinzip: Es geht darum, den Sinn zu erhellen, insofern man die wahre Botschaft, den Kern dessen, was mitgeteilt wird, verstehen möchte. Dahinter steckt die Fragestellung: Was genau bedeutet x?³⁴ Genealogischer „Sinnbildung“ hingegen geht es nicht um eine Verdoppelung des bereits vorhandenen Inhalts, sondern um die Erklärung dessen, warum bestimmte Praktiken das Licht der Welt erblickten und wie diese funktionieren. Strategische Beziehungen und Machtverhältnisse werden untersucht. Die Frage lautet mitunter, welchen Einfluss üben die (historischen) Entstehungsbedingungen auf unsere Meinungen und Überzeugen aus? Das hat, wie Hacking bemerkt, mehr mit Analyse, denn mit Hermeneutik zu tun, wenn mit Analyse nicht einfach eine Zergliederung in Einzelteile verstanden wird, sondern das Verständnis dessen, wer wir sind, welche Verwendung unsere Praktiken und Begriffe haben.³⁵ In Bezug auf Foucault drückt er sich deshalb so aus: „Die Geschichte [bei Foucault] ist Geschichte der Gegenwart: Wie sind unsere jetzigen Auffassungen zustande gebracht worden? Inwiefern schränken ihre Entstehungsbedingungen unsere gegenwärtigen Denkweisen ein? Das Ganze ist Begriffsanalyse. Nach meinem Dafürhalten heisst das philosophische Analyse. [Ergänzung d. A.]“³⁶

Im Rahmen dieser Analyse geht es darum, die Entstehungsgeschichte einer ganz bestimmten Epoche und innerhalb dieser Epoche ganz bestimmte Denk- und Handlungsgewohnheiten darzustellen. Auch wenn der Genealoge zeigen muss, dass die untersuchte Praxis geworden ist, stehen noch andere Gesichtspunkte auf dem Spiel.³⁷ Denn eine sehr allgemein eingebrachte Kontingenzthese („alles ist kontingent“) bringt uns dazu, das Projekt einer letzten Begründung aufzugeben. Universelle Geltungsansprüche werden dadurch in Frage gestellt und kritisiert. Die Kritik des Genealogen hingegen wird nicht nur über die Feststellung geführt, dass die Praxis letztlich grundlos sei, da ihr eine letzte Rechtfertigung abgehe. Der dar-

³² Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 184.

³³ Ebd. S. 43.

³⁴ Hacking, *Historische Ontologie*, S. 111.

³⁵ Ebd. S. 84.

³⁶ Ebd. S. 86.

³⁷ Ebd. S. 67.

über hinausgehende Hinweis lautet, dass *diese* Praxis nicht wünschenswert und veränderbar ist. Man kann daher von regionalen oder lokalen Untersuchungen sprechen. Sofern man Nietzsche und Foucault im Rahmen ihrer genealogischen Analysen als Helden der Kontingenz feiern möchte, dann muss dies über den Hinweis erfolgen, dass immer die Kontingenz einer ganz bestimmten Praxis zur Debatte steht. Wenn beispielsweise Agamben Melvilles Bartleby als solchen Helden darstellt, der mit seinem Ausspruch „I prefer not to“ die reine Potenz und damit die reine Kontingenz auszudrücken vermag, dann können wir darin nicht das Programm von Nietzsche oder Foucault erkennen.³⁸ Der grosse Unterschied besteht hier darin, dass Foucault und Nietzsche immer eine ganz spezifische Analyse führen. Die reine Potenz lässt sich nur in metaphysischen Kategorien fassen. Nietzsche und Foucault aber sind keine Metaphysiker, sie bleiben bei den tatsächlichen Geschehnissen und bei der Geschichte konkreter Lebensformen.

1.2.3. Geschichte des Heute als eine Geschichte von Mächten

Mithilfe des genealogischen Verfahrens soll ein Perspektivenwechsel ermöglicht werden. Das heisst, es geht darum einen externen Standpunkt zu finden, von welchem die Gegenwart neu betrachtet werden kann. Ein Standpunkt, der seine eigene Kritik nicht bereits mit sich mitträgt, kann schliesslich nur von einem anderen Standpunkt aus kritisiert werden. Wer nämlich in einem Bild oder einer Perspektive gefangen ist, kann nicht einfach erkennen, worin er nun gefangen ist.³⁹ Perspektiven entstehen dabei immer, das ist die genealogische Hypothese, durch sich ordnende Kräfte. „Die Entstehung vollzieht sich stets innerhalb eines bestimmten Kraftverhältnisses.“⁴⁰ Der Genealoge muss aufzeigen, wie die Kräfte wirken und wie sie entstanden sind. Nietzsche erhebt den Körper zur zentralen Analyseebene. Im *Zarathustra* findet sich der Satz von der grossen Vernunft des Körpers.⁴¹ Und Foucault folgt ihm dabei auf explizite Weise. In Auseinandersetzung mit Nietzsche schreibt er: „Die Genealogie stellt als Analyse der Herkunft eine Verbindung zwischen Körper und Geschichte her. Sie soll zeigen, dass der Körper von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird.“⁴² Die Betonung des Körpers lässt sich in Absetzung zu einer vernunftbetonten oder einer bewusstseinsbetonten Auslegung der Ereignisse betrachten. Wobei die grosse Vernunft, welche Nietzsche dem Körper

³⁸ Agamben, Bartleby oder die Kontingenz, S. 33.

³⁹ Wesche, Reflexion, Therapie, Darstellung, S. 203.

⁴⁰ Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 175.

⁴¹ Gerhardt, The Body, the Self, and the Ego, S. 273.

⁴² Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 174.

zuschreibt, nicht idealistisch zu deuten ist.⁴³ Die grosse Vernunft hat nichts von einer Gottheit.⁴⁴ Sie nimmt dem Bewusstsein das Primat. Die Bestrebung Nietzsches liegt mitunter darin, die einer Handlung zugeschriebenen Gründe nicht sogleich als Beweggründe zu deuten. Die zugeschriebenen „Gründe“ könnten nämlich Rationalisierungen darstellen, Handlungen werden im Nachhinein idealisiert und vergöttlicht. Motor der Geschichte bildet seiner Meinung aber nicht das, was wir als vernünftig erachten, sondern das, was wir uns angewöhnt haben, und unsere Emotionen. Wobei diese Emotionen oft unerkannt bleiben. Wenn wir bildlich gesprochen den Bauch und den Kopf einander gegenüberstellen, dann gewinnt der Bauch; das heisst Intuitionen, Impulse, Emotionen oder auch Habitualisierungen.⁴⁵ Ganz in diesem Kontext ist die Aussage von Nietzsche zu verstehen, dass man nur Gefühle erbe und nicht Gedanken: „nur Gefühle, aber keine Gedanken erben sich fort“.⁴⁶ Nietzsches *Genealogie der Moral* lässt hier keinen Zweifel aufkommen, die Mutter der Sklaven-Moral ist nicht die Vernunft, sondern das Gefühl der Furcht.⁴⁷ Kurz gefasst: Weil wir uns vor anderen Menschen fürchten, braucht es Moralvorstellungen wie jene, dass das Stehlen oder das Verletzen anderer Personen kategorisch falsch sei. Hinter den heutigen moralischen Vorstellungen steht laut Nietzsche ein Machtanspruch einer ganz bestimmten Gruppe. Es ist das Interesse der Furchtsamen, die sich schützen wollen. Laut Nietzsche finden wir bei absolut gemeinten moralischen Urteilen einen Fehlschluss vor, den man einen „deskriptiven Fehlschluss“ nennen könnte.⁴⁸ Eine Aussage wird deskriptiv geäussert, hat jedoch präskriptiven Charakter. Es wird ein *allgemeines* Interesse als Wahrheit unterstellt, obwohl es das Interesse einer bestimmten Gruppe darstellt und einer Forderung dieser Gruppe gleichkommt. Nietzsche sieht es in der *Genealogie der Moral* als Aufgabe, genau diesen Vorgang aufzudecken und moralische Urteile als interessengebunden auszuweisen. Er erklärt, dass es die herrschende Klasse ist, welche die Macht hat, über den Sprachgebrauch zu bestimmen – obwohl dies auch unbewusst geschehen mag. Denn die Furchtsamen würden nie zugegeben – nicht einmal sich selbst –, dass sie moralische Forderungen aus Furcht aufstellen.⁴⁹ Sofern sich ein Vokabular eingebürgert hat, sind in der Folge zwar die Gesetzgeber nicht mehr da, das Vokabular bleibt aber interessengeleitet.

⁴³ Wotling, Nietzsche et le problème, S. 94.

⁴⁴ Gerhardt, The Body, the Self, and the Ego, S. 285.

⁴⁵ Borner, Gefühle im Kopf, S. 63.

⁴⁶ M: 30.

⁴⁷ M: 104.

⁴⁸ Grün, Die Ökonomie der ethischen Entscheidung, S. 39.

⁴⁹ Blondel, Le guillemets de Nietzsche, S. 79.

Wenn der Vernunft und dem Bewusstsein das Primat genommen wird, braucht es folglich eine der Vernunft und dem Bewusstsein externe Erklärung, wie Überzeugungen und Wissen zustande kommen. In der Folge behauptet Foucault deshalb, dass Wissen und Macht immer aufs engste miteinander verknüpft sind.⁵⁰ Das Wissen einer bestimmten Zeit wäre nicht möglich, wenn nicht bestimmte Machtkonstellationen vorherrschen würden, welche diese Form von Wissen ermöglichen würde. Ein Beispiel aus dem Werk Foucaults mag dies verdeutlichen und es kommt dabei auch deutlich zum Ausdruck, was mit der heterogenen Geschichtsschreibung gemeint ist. Foucault unterscheidet zwischen dem germanischen (feudalen) und dem romanischen Recht; wobei die beiden Rechtssysteme verschiedene Positionen des Wissens darstellen. Nach germanischem Recht führt eine Anklage zu einem Wettkampf zwischen dem Ankläger und dem Angeklagten. Es findet eine Prüfung (*épreuve*) statt. Dabei geht es nicht darum, die Wahrheit zu prüfen, sondern dem Stärkeren, dem sozial besser Abgestützten, Recht zu geben. Im romanischen Rechtssystem hingegen wird eine Untersuchung (*enquête*) durchgeführt; der wahre Täter soll ausfindig gemacht werden.⁵¹ Wie soll nun der Übergang von einem in das andere System erklärt werden? Aus heutiger Sicht scheint das romanische Recht eindeutig angemessener und es liegt aus diesem Grund nahe, eine Entwicklung zu einem besseren Rechtssystem annehmen zu wollen. Demnach liessen sich alle Vorteile für das romanische System aufzählen und beschreiben, wie – zu welcher Zeit – die Vorteile dafür eingesehen wurden, wie ein Entwicklungsprozess zum Besseren stattgefunden hat. Unterstellt würde auf jeden Fall, dass die Menschen dazugelernt haben und der Vernunft näher gekommen sind. An dieser Stelle hakt Foucault ein und macht darauf aufmerksam, dass dies viel zu einfach wäre. „Es wäre falsch, wenn wir sie [die *enquête*, aber sie ist ohnehin nur ein rein zufälliges Beispiel] für das natürliche Ergebnis einer Vernunft hielten, die auf sich selbst einwirkt, sich selbst weiterentwickelt und dadurch Fortschritte macht; wenn wir sie auf eine Erkenntnis und ein Erkenntnissubjekt zurückführten, die dabei sind, sich zu entwickeln. Eine Geschichte des Fortschritts der Vernunft oder der Verfeinerung der Erkenntnis vermag die Entwicklung der Rationalität der Untersuchung [*enquête*] nicht zu erklären. Ihre Entstehung ist ein komplexes politisches Phänomen.“⁵²

Foucault betont also, dass die Entstehung des romanischen Rechts über komplexe politische Prozesse führte. Unsere Position (unsere Rationalität), zu welcher das romanische Rechtssystem

⁵⁰ Foucault, Theorien und Institutionen des Strafvollzugs, S. 486: „Kein Wissen bildet sich ohne ein Kommunikations-, Aufzeichnungs-, Akkumulations- und Vernetzungssystem, das in sich eine Form von Macht ist und in seiner Existenz und seinem Funktionieren mit den anderen Machtformen verbunden ist.“

⁵¹ Foucault, Die Wahrheit und die juristischen Formen, S. 710f.

⁵² Ebd. S. 723f.

tem gehört, musste erst gebildet werden. Die Bildung unserer Ansichten ist dabei nicht mithilfe von Idealen zu erklären, sondern führt „hinab“ in womöglich dunkle und unangenehme Regionen. Es sind Regionen von politischen Auseinandersetzungen und ökonomischen Prozessen. Die These Foucaults lautet im Falle unseres Beispiels schliesslich, dass das romanische Recht eine doppelte Herkunft kennt.⁵³ Fassen wir hierzu einige wichtige Punkte zusammen – und obwohl die folgende Darstellung keineswegs vollständig ist, wird sie doch zeigen, wohin eine Untersuchung nach der Art von Foucault führen muss. Nämlich zu ganz spezifischen historischen Ereignissen, die auf eine zufällige Art eine Rationalitätsform auszuflechten vermochten.

Ein erster Herkunftsherd darf dieser Interpretation nach bei einem Wandel der staatlichen Aufgaben angesetzt werden. Im Rahmen einer Erweiterung seiner Aufgaben und Kompetenzen (warum dies der Fall war, müsste natürlich unter Berücksichtigung von ökonomischen und politischen Prozessen genauer erarbeitet werden) hat sich der Staat in die Angelegenheiten zwischen den Leuten eingemischt und den Begriff des Rechtsbruches eingebracht. Ein Verbrechen blieb ab diesem Moment nicht mehr alleine eine Angelegenheit zwischen den streitenden Parteien, sondern betraf immer auch den Staat. Wird ein Individuum von einem anderen angegriffen, wird auch der Staat angegriffen.⁵⁴ Nun können die Repräsentanten eines Staates, der König und seine Bediensteten, aber nicht ein Rechtssystem akzeptieren, wo sie selbst verurteilt werden können, wenn jemand anderes ein Verbrechen begangen hat; dies wäre ein System, bei welchem sogar ihr eigenes Leben auf dem Spiel stehen würde.⁵⁵ Das feudale Modell musste demnach aufgegeben werden. Eine andere Form der Rechtssprechung, die sich im Folgenden (unter anderen) anbot, war jene der *enquête*, welche in kirchlichen Bereichen bereits praktiziert wurde und dadurch präsent war.⁵⁶ Damit verdankt die *enquête* zweitens ihre Entstehung mitunter dem kirchlichen Bereich. Aber auch hier gehört sie zu einem Instrumentarium, das nicht einfach ohne ökonomischen und politischen Nutzen angewandt wurde. Mithilfe der *enquête* verfolgte die Kirche nicht einfach ideelle Zwecke. Sie überwachte, kontrollierte und führte auf diese Weise die Gläubigen.⁵⁷

⁵³ Ebd. S. 722.

⁵⁴ Ebd. S. 718: „[...] wenn der Herrscher oder sein Vertreter erklären: „Auch mir ist dadurch Unrecht angetan worden“, so sagen sie damit, dass nicht nur das Verhältnis zwischen zwei Individuen, sondern auch das zwischen dem Einzelnen und dem Staat betroffen ist, dass dem Herrscher als dem Repräsentanten ein Unrecht angetan worden sei [...].“

⁵⁵ Ebd. S. 719.

⁵⁶ Ebd. S. 719ff.

⁵⁷ Ebd. S. 722.

Die zentrale Lektion wäre demnach, dass sich unsere Rationalität auf der Basis politischer Begebenheiten gebildet hat. Wohin begibt sich Foucault also, wenn nicht in die Niederungen realer Geschehnisse; damit an Orte der zufälligen Herkunft und Machtkonstellationen und nicht an Orte der Vernünftigkeit. Zufällig meint hier, die Vernunft steuert keinem bestimmten Ziel entgegen, es gibt keine Vernunft per se. Mit Nietzsche gesprochen heisst dies: Das Vernünftige ist aus Unvernünftigem entstanden.⁵⁸

1.3. Effekte der genealogischen Geschichtsschreibung

Tragen wir nun zusammen, wie eine Genealogie kritisch wirksam sein kann. Es handelt sich letztlich um das Ziel der Genealogen. Nachfolgend wird zwischen drei kritischen Effekten unterschieden. A) Eine Genealogie zeigt die Kontingenz des Gegenwärtigen und kann damit an den Grundfesten des Gegenwärtigen kratzen, B) sie stellt den Wert des Gegenwärtigen durch eine Historisierung in Frage, indem sie die Geschichte als eine Geschichte der Macht definiert (Macht), C) sie liefert eine funktionale Analyse des Gegenwärtigen und ermöglicht damit eine neue Sichtweise auf die Gegenwart, diese neue Sichtweise soll das Selbstverständnis erschüttern.

1.3.1. Kontingenz

Zeigen, dass das Gegenwärtige zufällig entstanden und damit kontingent ist, kann als Denaturalisierung verstanden werden. Denn was nicht von Natur aus so sein muss, ist gewachsen und damit veränderbar. Worin besteht nun das kritische Potential der Denaturalisierung? Zunächst einfach darin, dass sie überhaupt die Möglichkeit einer Infragestellung ermöglicht. Dass etwas auch anders sein könnte, ist die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt etwas einer Kritik zu unterziehen. Anders ausgedrückt, kritisiert werden kann eine Praxis immer nur, wenn es Spielräume für eine Andersgestaltung gibt.⁵⁹ Eine Denaturalisierung ist darum nicht per se eine Disqualifizierung der untersuchten Praxis, sondern leistet eine Vorarbeit dazu. Dabei wird gelten: Je überzeugender die Nichtnotwendigkeit gezeigt werden kann, desto überzeugender ist auch die Genealogie. Eine historische Denaturalisierung hat gegenüber einer fiktionalen, rein erzählerischen Denaturalisierung (der Ausmalung einer anderen Welt, in welcher diese Praxis nicht dazugehört) deshalb den Vorteil, dass sie – sofern die Darstellung richtig ist

⁵⁸ Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 169: „Wie die Vernunft entstanden ist? Natürlich auf ganz und gar ‚vernünftige‘ Weise, nämlich durch einen Zufall.“ Foucault verweist hier mit einer Fussnote auch auf Nietzsche. Dieser schreibt: „Vernunft. – Wie die Vernunft in die Welt gekommen ist? Wie billig, auf eine unvernünftige Weise, durch einen Zufall. Man wird ihn erraten müssen, wie ein Rätsel.“ M: 123.

⁵⁹ Jaeggi; Wesche, Einführung: Was ist Kritik?, S. 7.

– einen faktischen Beweis liefern kann, dass eine andere Welt tatsächlich möglich ist. Obwohl eine Denaturalisierung noch keine Kritik im eigentlichen Sinne darstellt, stellt das Schreiben einer Genealogie deswegen aber noch keinen indifferenten und neutralen Akt dar. Denn insofern eine Genealogie die Ebnung einer Kritik darstellt, vermag sie eine Praxis zu problematisieren. Warum aber sollte man etwas zu einem Problem erheben, wenn nicht aus einer kritischen Absicht heraus? Alleine die Problematisierung stellt deshalb eine Form von Kritik dar. Womöglich vermag der böse Blick niemanden anzustecken, aber der kritische Gestus ist allemal vorhanden.

Das Aufzeigen der Nichtnotwendigkeit einer Praxis ebnet die Hinterfragung ebendieser Praxis. Damit ist sie noch nicht direkt angegriffen. Wenn nämlich gezeigt ist, dass es auch anders möglich ist, heisst dies natürlich noch nicht, dass man es auch anders machen muss. Sie ermöglicht aber einen bösen Blick auf sie. Mit einer Historisierung verliert die betreffende Praxis damit einen natürlichen Ausgangspunkt. Denn sind die Funktionen als historische aufgelegt, lassen sich auf einmal Fragen stellen, die vorher gar nicht möglich schienen. Dann lässt sich fragen, ob die Funktionen, welche die Begriffe mit sich führen, unseren sonstigen Vorstellungen überhaupt noch entsprechen; Bezüglich der moralischen Praxis lässt sich fragen, ob wir eine solche Moral, wie wir sie haben, überhaupt wollen. Man kann fragen: Sind die gegenwärtigen moralischen Begriffe im Kontext unserer sonstigen Überzeugungen von Nutzen oder von Nachteil?⁶⁰ Oder auch: Können die gegenwärtigen moralischen Begriffe überhaupt eine sinnvolle Bedeutung haben, wenn wir sehen welche Funktionen sie nebst ihrer oberflächlichen Bedeutung beinhalten?⁶¹

Ein weiterer Gesichtspunkt lässt sich festhalten. In der Denaturalisierung steckt bis zu einem gewissen Grade immer auch eine Entidealisierung (Entgöttlichung), weil die unmittelbare Präsenz des Idealen verloren geht. Die kritische Kraft der Kontingenz liegt dann in der psychologischen Wirkung auf den Menschen, wenn man ihm sagt, dass etwas geworden sei und nicht seit jeher bestand hat. „Jemanden ‚göttlich‘ nennen heisst ‚hier brauchen wir nicht zu wetteifern‘. Sodann: alles Fertige, Vollkommene wird angestaunt, alles Werdende unterschätzt. Nun kann Niemand beim Werke des Künstlers zusehen, wie es *geworden* ist; das ist sein Vortheil, denn überall, wo man das Werden sehen kann, wird man etwas abgekühlt.“⁶² An einer anderen Stelle bemerkt Nietzsche: „*Das Vollkommene soll nicht geworden sein.* –

⁶⁰ Anscombe, Modern Moral Philosophy.

⁶¹ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, S. 13–18.

⁶² MA, I: 162.

Wir sind gewöhnt, bei allem Vollkommenen die Frage nach dem Werden zu unterlassen.“⁶³ Nur ist der kritische Gehalt einer solchen Denaturalisierung mit Betonung auf die Gewordenheit ziemlich schwach. Für eine Infragestellung einer ganzen Praxis wird sie kaum ausreichen, es wird höchstens ein wenig am Lack gekratzt. Von der Denaturalisierung, die eine Infragestellung ermöglicht, zur Entidealisierung hat man zwar einen weiteren Schritt vollzogen. Aber generell kann man sagen, dass auch eine Entidealisierung keineswegs eine radikale Form von Kritik sein muss. Das zeigt sich beispielsweise, wenn wir uns die von Churchill vorgebrachte Verteidigung der Demokratie betrachten. Churchill hat einmal geäußert, dass die Demokratie die schlechteste Staatsform sei, abgesehen von allen anderen. Das ist wohlverstanden keine Kritik der Demokratie, sondern gerade eine Rechtfertigung. Man kann sich also auf den Standpunkt stellen, dass bei einer bestimmten Praxis zwar nicht alles goldig sei, dass es aber keine bessere Alternative gebe. Das geht mit der Feststellung einher, dass wir zwar in keinem Paradies leben, dass ein Leben in einem Paradies allerdings gar keine Option darstelle und wir mit einer Praxis zufrieden sein sollten, welche unseren Vorstellungen von einem Paradies noch am nächsten kommen kann. Es wird darum vor allem darauf ankommen, wie stark man das Gegenwärtige entidealisieren kann.

1.3.2. Schmutzige Herkunft

Eine weitere Form von Entidealisierung liegt im Aufzeigen einer, wie ich es nennen möchte, „schmutzigen“ Herkunft. Wobei schmutzig alles bezeichnen soll, was entidealisierend wirken kann. Der Blick in die Vergangenheit einer Praxis könnte beispielsweise an den Tag legen, dass sich die Praxis nur aufgrund grossen Blutvergiessens etablieren konnte. Entidealisierend könnte auch wirken, dass nicht akzeptable Wertvorstellungen eine Lebensform ermöglicht haben. Wenn allerdings nur die Herkunft schmutzig ist, die gegenwärtigen Praxis aber nicht und durch den Verweis auf die schmutzigen Anfänge aber dennoch die ganze Praxis attackiert wird, dann handelt es sich offensichtlich um einen genetischen Fehlschluss. Das heisst, um einen Schluss, welcher fälschlicherweise von der Herkunft auf das Gegenwärtige schliesst – ganz als ob Herkunft und Gegenwart nicht voneinander zu trennen sind. Dies hat auch Nietzsche so gesehen: „Eine Moral könnte selbst *aus* einem Irrthum gewachsen sein: auch mit dieser Einsicht wäre das Problem ihres Werthes noch nicht einmal berührt.“⁶⁴ Wenn hier das Aufzeigen von schmutzigen Ursprüngen dennoch als Verfahren dargestellt wird, welches kritisches Potential in sich trägt, dann ist damit nicht einfach gemeint, dass es sich um ein Poten-

⁶³ MA, I: 145.

⁶⁴ FW: 345.

tial handelt, das streng argumentativen Ansprüchen genügt. Das heisst aber nicht, dass dem Aufzeigen einer schmutzigen Herkunft gar kein kritisches Potential zukommt. Bücher werden von Menschen gelesen und Ideen können auch eine kritische Wirkung entfalten, wenn logische Fehlschlüsse mitwirken. Es handelt sich insofern nicht um kritisches Potential in argumentativer, sondern in rhetorischer Hinsicht. Die Kritik ist dann gelungen, wenn sich das Bild der untersuchten Praxis negativ beeinflussen lässt. Die Hauptsache für Genealogen wäre dann, so könnte man sagen, dass durch seine Betrachtungen ein schlechtes Licht auf das Gegenwärtige fällt. Für die rhetorische Kritik spielt die Unterscheidung in Herkunft und Gegenwart nur insofern eine Rolle, als der Unterschied wieder verwischt werden soll. Sie markiert einen Unterschied zwischen Herkunft und Gegenwart, wobei die Herkunft dazu dient, schmutzige Seiten aufzuzeigen. Herkunft und Gegenwart sollen aber zugleich als Einheit genommen werden. Die entidealisierende Aussage lautet: Das Gegenwärtige hat auch seine schmutzigen Seiten. Diese Form der Entidealisierung geht damit über die reine Denaturalisierung hinaus, da sie nicht nur historisiert, sondern das offenbar Gute mit einer schmutzigen Seite konfrontiert. Die Herkunft aber ist niemals ehrwürdig.⁶⁵ Des Weiteren schreibt er: „Die Geschichte lehrte auch, über die Feierlichkeit des Ursprungs zu lachen. Der erhabene Ursprung ist der ‚metaphysische Nachtrieb, welcher bei der Betrachtung der Historie wieder ausschlägt und durchaus meinen macht, am Anfang aller Dinge stehe das Wertvollste und Wesentlichste.‘ Man glaubt gerne, am Anfang seien die Dinge vollkommen gewesen; sie seien strahlend aus den Händen des Schöpfers hervorgekommen und in das helle Licht des ersten Tages getreten.“⁶⁶ Die grösste Maske der Geschichte ist dabei vielleicht jene der Vernünftigkeit, wie es Foucault sieht. Alles, was wir als vernünftig bezeichnen, ist irgendwie entstanden. „Natürlich auf ganz und gar ‚vernünftige‘ Weise, nämlich durch einen Zufall.“⁶⁷ Die Herkunftsanalyse verweist bei Foucault auf kämpferische Auseinandersetzungen und auf Zufälligkeiten. Die Geschichte mag einer Logik folgen, es ist aber nicht eine Logik der Vernunft.

1.3.3. Perspektivenwechsel

Genealogien sollen uns helfen, mit neuen Augen zu sehen. Angestrebt wird eine Neubeschreibung des Gegenwärtigen, die Formation eines neuen Bildes über die Gegenwart. Es soll sich hierbei um eine „provokative Neubeschreibung“ handeln.⁶⁸ Denn die Neubeschreibung soll letztlich zur kritischen Auseinandersetzung mit der Gegenwart dienen und darum muss

⁶⁵ Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 172.

⁶⁶ Ebd. S. 169.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Saar, Genealogische Kritik, S. 247.

sie provokativ sein. So hallt es aus den Büchern der Genealogen: „Habt ihr denn nicht gemerkt, dass die sogenannten moralischen Handlungen interessensgeleitet sind“, oder: „Habt ihr denn nicht gemerkt, dass uns die heutigen Institutionen unsere Freiheit nehmen.“ Die Neubeschreibung bildet das Narrativ, welches uns zur Frage führt, wollen wir, nachdem wir diese Geschichte unserer Gegenwart gehört haben, tatsächlich noch so sein. Es lassen sich zwei Strategien unterscheiden, die von den Genealogen angewendet werden, damit die Genealogien provokativ und damit kritisch werden. Einerseits enthält die genealogische Geschichtsschreibung eine Form von Verdichtung und Personalisierung, damit ist eine rhetorische Dramatisierung angesprochen, andererseits soll die genealogische Historisierung zu einer Neubeschreibung des Gegenwärtigen führen, wobei die Neubeschreibung an sich provokativ wirken soll, weil sie bisher ungewohnte und zugleich – wie zumindest der jeweilige Genealoge meint – unerwünschte Facetten der Gegenwart aufzeigt.

Rhetorische Dramatisierung

Das angewandte Mittel ist jenes der Vereinfachung und der Verdichtung, immer mit dem Ziel, verschiedene Epochen voneinander unterscheiden zu können. Beide Autoren werden dabei konkret, was die Zeiträume anbelangt. Selbst Nietzsche, der in einem weitaus geringeren Masse historisch arbeitet als Foucault. So datiert Nietzsche den letztlichen Wandel zur heutigen Sklaven-Moral auf die Zeit um den Dreissigjährigen Krieg.⁶⁹ Als zusätzliches Mittel findet sich auch eine Personalisierungsstrategie.⁷⁰ Nietzsche nennt Priester und Juden als Volk des Ressentiments „par excellence“, er nennt noch spezifischer drei Juden und eine Jüdin, denen man auf den Leim gegangen ist: „Jesus von Nazareth, dem Fischer Petrus, dem Teppichwirker Paulus und der Mutter des anfangs genannten Jesus, genannt Maria“.⁷¹ Oder er nennt Napoleon als letzten „Fingerzeig“, der eigentlich den richtigen Weg eingeschlagen hätte.⁷² Dies lässt sich natürlich kritisieren. Es handelt sich hier um Vereinfachungen und es wäre plausibler, dass die Epochen nicht als klar umrissene Gebilde erscheinen, die auf einmal das Licht der Welt erblicken. Es ist anzunehmen, dass hier langsame Transformationen stattgefunden haben und dass sich die Epochen überschneiden. Saar kritisiert deshalb die Einfachheit der Konstruktion bei Nietzsche: „Diese genetisch-dynamischen Geschichten sind in dem Masse konstruktiv und hypothetisch, wie sie nur Ausschnitte, Teilansichten und Vereinfachungen hochkomplexer Zusammenhänge geben können; [...]“⁷³ Der Vorwurf der Vereinfachung

⁶⁹ GM, I: 4.

⁷⁰ Saar, Genealogie als Kritik, S. 135f.

⁷¹ GM, I: 16.

⁷² Ebd.

⁷³ Saar, Genealogie als Kritik, S. 93.

chung ist berechtigt. Allerdings muss man sich in Erinnerung rufen, dass die beiden Autoren ein praktisches Ziel verfolgen. Die Epocheneinteilungen lassen sich sinnvollerweise als idealtypische Konstruktionen verstehen. Nach Weber handelt es sich bei einem Idealtyp um eine Konstruktion, mit dessen Hilfe Abgrenzungen getroffen werden können. Ziel ist die Gewinnung neuer Erkenntnisse.⁷⁴ Einheiten und der Begriff der Identität sind, wie wir gesehen haben, sowohl bei Nietzsche als auch bei Foucault problematisch. Deutlicher als Foucault kann man das Denken in Subjekten nicht mehr angreifen. Und Nietzsche behauptet aufgrund seiner Einteilung in eine Epoche der Herren-Moral und Sklaven-Moral dann auch nicht, dass in der jeweiligen Epoche nur Herren-Menschen oder Sklaven-Menschen leben. Die Gesellschaft präsentiert sich niemals so einheitlich, es bestehen immer Mischformen. Er geht sogar noch weiter und behauptet, dass es jeweils innerhalb einer Person eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Arten von Moral gebe.⁷⁵

Neubeschreibung der Gegenwart

Neben einer rhetorischen Dramatisierung führen andererseits die funktionalen Neubeschreibungen selbst zur kritischen Frage, ob wir noch so sein wollen, wie wir jetzt sind. Genealogie ist als Narration zu verstehen, in der Deskription des Menschen und Kritik zusammenfallen. Die Herkunftssuche wird zur Kritik. Dem liegt kein Fehlschluss zugrunde. Des Öfteren wird Hume herangezogen, um klarzustellen, dass normative Aussagen nicht aus deskriptiven Aussagen abgeleitet werden können.⁷⁶ Eine andere, aber doch ähnliche Behauptung hat G.E. Moore aufgestellt, wenn er schreibt, dass *gut* ein Begriff sei, der nicht über natürliche Eigenschaften definiert werden kann. Von einem Sein auf ein Sollen zu schliessen, würde einem naturalistischen Fehlschluss gleichkommen. Gerade bei Nietzsche muss die Frage, ob er einen naturalistischen Fehlschluss gänzlich zu vermeiden weiss, zwar noch genauer betrachtet werden (ich gehe an späterer Stelle darauf ein). Grundsätzlich kann zwischen Deskription und kritischem Gehalt aber keine strenge Zweiteilung gezogen werden und genau dies verschafft der Genealogie ein wichtiges kritisches Moment. Die Trennung lässt sich nicht halten, weil zwischen kognitivem und affektivem Gehalt einer Aussage nicht streng unterschieden werden kann. Aus diesem Grund spricht Johannes Fischer, in einem von Nietzsche und Foucault unabhängigen Kontext, von der Möglichkeit einer „narrativen Begründung“.⁷⁷ Um dies zu erläutern, bedient er sich dem folgenden Beispiel. Ein Mann muss sich entscheiden, ob er einem erkrankten Angehörigen helfen will oder seine beruflichen Ambitionen weiter verfolgen soll.

⁷⁴ Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, S. 206.

⁷⁵ Saar, Genealogie als Kritik, S. 133; JGB, IX: 260, 211.

⁷⁶ Hume, Treatise of Human Nature.

⁷⁷ Fischer, Grundlagen der Moral, S. 23.

Am „Erfassen“ der Situation sind dann sowohl Kognition als auch Affekt beteiligt. Entscheidend hierbei ist, dass die *Gründe*, welche für eine Handlungsweise sprechen, bereits durch eine Schilderung der Situation mitgeliefert werden können. Es handelt sich um ein Beispiel aus dem Bereich der Moral, ist aber für die Frage, ob sich Deskription und kritischer Gehalt auseinander halten lassen, in genereller Weise relevant. Eine Genealogie kann gemäss der hier vertretenen These als Narrativ angesehen werden, die in der Erzählung deskriptiv und zugleich kritisch ist. Für diese kritische Narration greift der Genealoge auf bisher blind gebliebene Flecken und auf geschichtsfundierte Analysen zurück. Die funktionale Neubeschreibung führt dann zur Frage, ob wir noch so sein wollen, wie wir geworden sind. Nietzsche will uns zur Frage führen: Wollen wir noch diese Art von Moral, da wir nun wissen, dass es eine Moral der Furchtsamen ist. Foucault will uns mitunter zur Frage führen, ob wir uns weiterhin durch gesellschaftliche Normierungen unserer Freiheiten berauben wollen. Es handelt sich bei der Genealogie ausserdem um eine bewusst gesuchte kritische Narration. Denn nicht jede historische Betrachtung ist kritisch. Entgegen der Behauptung, Genealogie könne einfach als Geschichtsschreibung auf richtige Weise betrachtet werden, steht hier die Behauptung, dass es verschiedene Formen einer richtigen kritischen Herangehensweise gibt und dass zusätzlich das Objekt, welches untersucht wird, entscheidet, ob eine genaue geschichtliche Betrachtung provokativ werden kann.⁷⁸ Die Herangehensweise ist entscheidend, weil es mit Nietzsche gesprochen auch antiquarische oder monumentalistische Geschichtsschreibung gibt.⁷⁹ Hier handelt es sich nicht um falsche, sondern um andere Formen der Geschichtsschreibung. Sie verfolgen ein anderes Ziel. Das Objekt der Untersuchung ist von Bedeutung, weil nicht jedes Objekt zu einer historischen Abhandlung einlädt, welche einen affektiven Gehalt hat. Das Objekt muss uns berühren können und in uns etwas auszulösen vermögen, sodass eine ganze Lebensform problematisiert wird. Eine Geschichte über unsere Praxis des Strafens oder über unsere Moralvorstellungen kann dies, eine Geschichte über die Art und Weise, wie Häuser gebaut werden, vermutlich weniger.

⁷⁸ Geuss, Nietzsche and Genealogy, S. 17. Nehamas, Nietzsche, S. 46.

⁷⁹ Vgl. UB.

2. Genealogie bei Nietzsche

2.1. Der genealogische Untersuchungsraum

Nietzsches gesamte Schriften dienen einem gross angelegten kritischen Projekt. Er beschreibt die Heraufkunft des absoluten Nihilismus und dessen Gefahr. Die ganze europäische Kultur bewege sich unaufhaltsam darauf zu. Ein Zustand, bei welchem sich alle Werte entwertet haben werden und die Menschen die letzten Ideale dem Nichts opfern.⁸⁰ Nietzsche will zeigen, dass die zentralen Kategorien unseres Selbstverständnisses und der Philosophen einem nihilistischen Denken verhaftet sind, d.h. ein konsequentes Denken unter diesen Kategorien zum Nihilismus führen muss. Letztlich sind es rationalistische Denkmuster, die an „Zweck“, „Einheit“ oder „Wahrheit“ glauben lassen.⁸¹ Eine Katastrophe, für welche Nietzsche aber einen Ausweg präsentiert: Notwendig ist die Umwertung aller Werte der gegenwärtigen europäischen Kultur. Der Wille zur Wahrheit, welcher in dieser Kultur vorherrsche, müsse einem Willen zum Leben weichen. Das gross angelegte kritische Projekt stellt sich somit als eine Kritik im Dienste des Lebens dar. Innerhalb dieser gross angelegten Kritik der Moderne lässt sich auch Nietzsches Buch *Zur Genealogie der Moral* und damit das genealogische Verfahren verorten. Die Genealogie ist Teil des umfassenden kritischen Projekts, das im Dienste des Lebens steht. Aus zwei Gründen umfasst es das kritische Projekt aber nicht im Ganzen. Einerseits gilt Nietzsches umfassende Kritik der gesamten europäischen Kultur, die Moral ist lediglich ein Teilbereich davon. Andererseits sieht Nietzsche in der Methode der Genealogie nicht das einzig mögliche Vorgehen, um eine Kritik an der gegenwärtigen Kultur durchzuführen. Es ist auch nicht das einzige Verfahren, um die Moral zu kritisieren. Dies zeigen die vielen kritischen Bemerkungen in seinen anderen Büchern. In Nietzsches Augen handelt es sich also um ein Vorgehen, das bei der Kritik der Moral hilfreich sein kann; die Kritik der Moral hängt aber nicht unerlässlich von dieser Methode ab.⁸² Auch wenn Nietzsche das Potential der genealogischen Methode selbst relativiert, bleibt sie für ihn doch eine Waffe, die sich im Rahmen einer Umwertung aller Werte sinnvoll einsetzen lässt.

⁸⁰ JGB: 55: „Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon.“

⁸¹ N, 1887–1888: 11 [99].

⁸² Leiter, Nietzsche on Morality, S. 176f.

Im Zentrum unserer Arbeit steht somit die Schrift *Zur Genealogie der Moral*. Eine Schrift, die Nietzsche im Frühjahr 1887 in nur drei Wochen niedergeschrieben haben soll.⁸³ Es ist Nietzsches einziges Werk, in welchem er die Methode der Genealogie in einem strengen Sinne anwendet. Eine Abgrenzung von seinen übrigen Werken ist dennoch nicht möglich. Das Buch ist nicht nur Teil der umfassenden Kritik, sondern auch aufgrund inhaltlicher Bezüge eng mit seinen anderen Büchern verknüpft. Damit die in der *Genealogie der Moral* aufgenommen Themen und Thesen besser verstanden werden können, gibt es darum nur eine mögliche Vorgehensweise. Man muss den ganzen Nietzsche in die Untersuchung einbeziehen.⁸⁴ Auch wenn die *Genealogie der Moral* ein durchaus logisch durchdachtes Werk ist, das systematischste seiner Werke überhaupt, sind die zentralen Themen und Thesen nicht alleine auf dieses Buch beschränkt. Nietzsche selbst macht in der Vorrede *Zur Genealogie der Moral* darauf aufmerksam, dass dieses Buch jenen Leuten klarer sein wird, die bereits seine früheren Schriften sorgfältig gelesen haben.⁸⁵ Ein besonderes Problem bei Nietzsche bereitet allerdings die Frage, ob auch Material aus dem Nachlass einbezogen werden darf, sofern ein adäquater Nietzsche präsentiert werden soll. Die genaue Auseinandersetzung damit hat deutlich gemacht, dass seine Schwester verfälschend und selektiv eingewirkt hat.⁸⁶ Beispielsweise wurden im nachträglich herausgegebenen Buch mit dem Titel *Der Wille zur Macht* 89 Fragmente weggelassen, die Nietzsche ursprünglich eingeplant hatte. 130 andere Fragmente wurden hingegen beigelegt. Die beigelegten Stellen nehmen Bezug auf Dionysos oder die ewige Wiederkehr; Themen, welche Nietzsche für das Buch nicht vorgesehen hatte. Im *Antichrist* und in *Ecce Homo* sind Stellen gestrichen worden, die stark gegen das Christentum oder die Politik Deutschlands gerichtet sind.⁸⁷ Die Nietzsche-Interpreten sind damit unterschiedlich umgegangen. Der Nachlass wird in dieser Arbeit an einigen Stellen eingebracht. Es wird die Ansicht vertreten, dass ein Gebrauch des Nachlasses, welcher zur Verdeutlichung anderer Stellen hingezogen wird und daraus nicht neue Thesen abgeleitet werden, dem Zweck dienlich ist und nicht verfälschend wirkt.⁸⁸ Berühmtestes Beispiel für den expliziten Gebrauch des Nachlasses ist Heidegger. Er hat gar die Auffassung vertreten, dass alles, was Nietzsche selbst veröffentlicht habe, nur sein vordergründiges Werk sei, der eigentliche Nietzsche aber nur durch den Nachlass erfasst werden könne.⁸⁹

⁸³ Höffe, Einführung in Nietzsches „Genealogie der Moral“, S. 7.

⁸⁴ Leiter, Nietzsche on Morality, S. xii.

⁸⁵ GM: 8.

⁸⁶ Ausführlich dazu: Roos, Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication.

⁸⁷ Ebd. S. 44, 50, 54.

⁸⁸ Leiter, Nietzsche on Morality, S. xvii, xviii.

⁸⁹ Heidegger, Nietzsche, Bd. 1, S. 17.

Eine erste Eingrenzung des genealogischen Untersuchungsraumes, mit welcher darauf geantwortet wird, was durch die Genealogie kritisiert wird und welchem Zwecke sie dient, ergibt damit folgendes Bild. Die genealogische Kritik der Moral ist Teil einer umfassenderen Moralkritik, wobei die Moralkritik wiederum in einem grösseren Zusammenhang, nämlich einer umfassenden Kulturkritik, zu sehen ist. Weil die genealogische Kritik (inhaltlich und methodisch) eng mit den anderen Kritikvorhaben verbunden ist, wäre es unangebracht die Bezüge nicht in den anderen Schriften Nietzsches aufzusuchen und sich ein Bild darüber zu verschaffen, in welchen Untersuchungsraum er sich mit der *Genealogie der Moral* begibt.

Auf welche Weise kann man Nietzsches *Genealogie der Moral* aber sinnvoll begegnen? Wie kann man Nietzsche lesen und wie kann man über ihn schreiben? Diese Frage stellt sich, da sich sein Werk nicht dadurch auszeichnet, dass es systematisch aufgebaut ist, wie man das von anderen Philosophen kennt. Die *Genealogie der Moral* bildet hier nur eine vorbehaltliche Ausnahme, nämlich sofern man es mit seinen anderen Büchern vergleicht. Nietzsches Form ist oft die des Aphorismus und es reihen sich Gedanken an Gedanken, welche oft keinen strengen Zusammenhang aufweisen. Das heisst aber nicht, dass Nietzsches Werk keine innere Kohärenz enthält und keine Systematisierung möglich wäre. Eine solche Systematisierung, die innere Logik der nietzscheanischen Gedankengänge ersichtlich zu machen, das drängt sich als Aufgabe einer auseinandersetzenen Lektüre auf. Sie wird zunächst durch eine Ordnung der nietzscheanischen Gedanken unter gemeinsame Kategorien möglich gemacht. Damit das genealogische Unterfangen bei Nietzsche fassbar wird, gehört es dazu, seinen Blick für die Dinge kennen zu lernen und daraus die weiteren Konsequenzen für eine Auseinandersetzung mit der untersuchten Praxis abzuleiten. Sein Denken, sein System entwickelt sich gewissermassen aus diesem Blick, der mit einem grundlegenden Verdacht zu tun hat.

Nietzsche setzt mit seiner *Genealogie der Moral* beim Verdacht an, dass unser Denken, Fühlen und Handeln oftmals nicht durch jene Antriebe geleitet ist, die wir selbst vermuten. So glaubt er nicht, dass sogenanntes moralisches Handeln durch moralische Antriebe zustande kommt. Er möchte aufzeigen, warum wir solche Fehltritte bilden und wo die eigentlichen Antriebe zu suchen sind. Ein erster Teil über Nietzsche (2.1. Der genealogische Untersuchungsraum) dient zunächst dem Nachvollzug von Quellen solcher Fehltritte respektive Erkenntnissen, die für die Genealogie von Bedeutung sind (das Bewusstsein, die Sprache, körperliche/soziale Prägungen und psychologische Prägungen). Mithilfe von Hinweisen, die sich auch in Nietzsches anderen Schriften dazu finden – ich habe bereits darauf hingewiesen, wie verwoben sein Werk sich präsentiert –, soll hiermit der genealogische Untersuchungs-

raum abgesteckt und soweit umrissen, geordnet und verdichtet werden, dass Nietzsches genealogisches Denken verortet und seine innere Logik erfasst werden kann. Für die Aufarbeitung und Kritik der moralischen Verkenntnisse lassen sich die Überlegungen zur psychologischen Konstitution des Menschen (als bedeutende Quelle von Verkenntnissen) und die Annahme, dass menschliche Praxen mit ihren Überzeugungen respektive Verkenntnissen als historisch gewachsen zu verstehen sind, als Zentrum des genealogischen Untersuchungsraums herauskristallisieren. Nietzsches Konzept vom „Willen zur Macht“ sowie die beiden damit in Verbindung stehenden Handlungsmotive Grausamkeit und Furcht stellen hierbei den Kern der psychologischen Dimension dar. So bilden in der Folge die Fragen, wie die historische Dimension zu denken ist und inwiefern die psychologischen Annahmen über den Menschen als historische Größen zu verstehen sind, das Grundgerüst der beiden nächsten Abschnitte (2.2. Auf der Suche nach der richtigen Geschichtsschreibung / 2.3. Historische Methodologie). Ziel der Genealogie ist letztlich eine Kritik der gegenwärtigen moralischen Überzeugungen. Inwiefern Nietzsche ausgehend von seiner historischen und psychologischen Aufarbeitung der moralischen Praxis, somit mit seiner *Genealogie der Moral*, seinen Ansprüchen gerecht werden kann, ist letztlich Thema des letzten Abschnittes (2.4. Kritischer Gehalt des genealogischen Verfahrens).

„[H]eute, wo wenigstens unter uns Immoralisten der Verdacht sich regt, dass gerade in dem, was *nicht-absichtlich* an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, ‚bewusst‘ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre, – welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch mehr *verbirgt*? Kurz, wir glauben, dass die Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist, das erst der Auslegung bedarf, dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich für sich allein fast nichts bedeutet [...]“⁹⁰

2.1.1. Das Verborgene als Quelle der Unwahrheit und Ort der Wahrheit

Nietzsches Philosophie trägt die Behauptung in sich, dass insbesondere im Unbewussten der Antrieb der menschlichen Handlungen und Denkweisen zu suchen ist, dass im Verborgenen die Geschichte geschrieben wird, und dass diese Geschichte selbst als eine Aneinanderreihung von unzähligen Geschichten über die Welt, und über uns selbst eingeschlossen, verstanden werden muss, die mit der Realität da draussen wenig zu tun hat.⁹¹ Denn die Auslegung, warum wir etwas getan haben, nimmt oft eine Form der Rationalisierung an, hat mit den eigentlichen Gründen aber nichts zu tun. Wir suchen nach Erklärungen für unser Denken und Handeln, konstruieren dabei Erzählungen, sodass die Auslegung der Welt letztlich die Form einer Narration, einer Geschichte annimmt. Zur Oberfläche gehört alles, was von uns ausgelegt wurde – man kann sagen, dass für Nietzsche jegliches Bewusstsein ein oberflächliches Phänomen darstellt. Dazu gehören auch die bewusst wahrgenommenen Gefühle (somit die phänomenale Welt). Die Auslegung bleibt Nietzsche zufolge oberflächlich, weil wir dabei einen Teil übersehen oder weil wir falsch deuten. Der Genealogie kommt die Aufgabe einer Suche nach dem Verborgenen zu, sie lässt das Gedachte und Gefühlte nur als Oberfläche, als Ausdruck und Zeichen von etwas Tieferem gelten und setzt der Oberfläche einen eigentlichen Sinn entgegen. Auch wenn die Oberfläche (die phänomenale, bewusste Welt) von Sinn durchzogen sein mag, der eigentliche Sinn ist ohne das unter der Oberfläche Liegende nicht verständlich. „[F]ür sich alleine“⁹² bedeutet die Oberfläche damit fast nichts. Der Genealoge Nietzsche trennt dabei, so lässt sich der Sachverhalt ausdrücken, zwischen den Zeichen (der Auslegung der Welt) und der Welt und sieht in den Zeichen vorwiegend fabulierte Geschichten. Nichts ist falscher als die Vorstellung, dass wir uns selbst genau kennen würden. Wir leben in einer Welt voller Irrtümer – und dies (beinahe) mit Notwendigkeit. Gleich im allerersten Satz der Vorrede zur *Genealogie der Moral* schreibt Nietzsche, dass wir uns unbekannt

⁹⁰ JGB: 32.

⁹¹ GD, Vorwort: „Es giebt mehr Götzen als Realitäten in der Welt: das ist *mein* ‚böser Blick‘ für diese Welt, das ist auch mein ‚böses Ohr‘.“

⁹² JGB: 32.

sind. Er geht noch weiter und behauptet nicht nur, dass wir uns selbst dauernd verkennen, sondern dass wir uns sogar verkennen müssen: „Wir bleiben uns *nothwendig* fremd [Hervorhebung d. A.]“. Seine Begründung bleibt in der Vorrede nur schematisch, dennoch lässt sich gewissermassen eine Struktur des Erkenntnismechanismus festmachen. Das Argument, das *in der Vorrede* vorgebracht wird, deutet darauf hin, dass uns unsere Erlebnisse verborgen bleiben, weil wir die Erlebnisse nicht richtig einordnen können: „wir haben eben unser Herz nicht dort [bei den Erlebnissen] – und nicht einmal unser Ohr! Vielmehr wie ein Göttlich-Zerstreuter und In-sich-Versenkter, dem die Glocke eben mit aller Macht ihre zwölf Schläge des Mittags in's Ohr gedöhnt hat, mit einem Male aufwacht und sich fragt, ‚was hat da eigentlich geschlagen?‘ so reiben auch wir uns mitunter *hinterdrein* die Ohren und fragen, ganz erstaunt, ganz betreten, ‚was haben wir da eigentlich erlebt?‘“⁹³ Die Gefahr der Erkenntnis liegt somit nicht direkt bei den Werkzeugen der Wahrnehmung, womit das reflexive Bewusstsein die Erlebnisse direkt verfälschen muss. Die Gefahr liegt mehr bei der nachträglichen Einordnung der Erlebnisse. Wobei eine fundamentale Differenz zwischen den Erlebnissen und dem, was über die Erlebnisse ausgesagt wird, festgemacht wird. Wir müssen uns ständig interpretieren und interpretieren uns dabei notwendig falsch, scheint hier die Behauptung zu sein. Anders ausgedrückt: Es gibt Erlebnisse und Zeichen über die Erlebnisse, wobei wir uns die Dinge während der Interpretation falsch auslegen und dabei verzählen. Warum wir uns *notwendig* verkennen, wird bei der Lektüre der Vorrede aber nicht ohne Weiteres klar. Besteht die Notwendigkeit bereits aufgrund der grundlegenden Differenz zwischen den Erlebnissen und der nachträglichen Deutung (der nachträglichen Zeichengebung) oder handelt es sich mehr um eine Quasinotwendigkeit, weil die Menschen womöglich aus psychologischen oder anderen Gründen beständig in die Irre geführt werden? Die Vorrede bleibt auf diese Frage eine Antwort schuldig, dennoch lässt sich in struktureller Hinsicht der Ausgangspunkt der genealogischen Arbeit festmachen.

Es ist zwischen einem negativen und einem positiven Ansatz des genealogischen Verfahrens zu unterscheiden. Einerseits dient es dazu, die Falschheit von Überzeugungen darzulegen, andererseits dient es der Herausarbeitung der eigentlichen Bedeutung unserer Tätigkeiten und unseres Denkens. Bezogen auf die *Genealogie der Moral* heisst dies: Einerseits soll das Verfahren Auskunft über „die *Herkunft* unserer moralischen Vorurtheile“⁹⁴ geben, andererseits soll es mit der Analyse der eigentlichen Herkunft die eigentlichen Antriebe der moralischen Handlungen darlegen. Der eigentliche moralische Antrieb ist für Nietzsche immoralischer

⁹³ GM, Vorrede: 1.

⁹⁴ GM, Vorrede: 2.

Natur, da keine moralischen Absichten dahinter stecken. Die negative Stossrichtung ist damit durch die Auffassung motiviert, dass sehr viele unserer Überzeugungen falsch sind und es sich zugleich um Überzeugungen handelt, welche einer Kritik unterzogen werden sollten. Beide Punkte sind hier von Bedeutung. Die Einschätzung, dass die betreffenden Überzeugungen einer Kritik unterzogen werden sollten, ist dabei ebenso wichtig, wie die Falschheit der Überzeugungen. Denn von der Wahrheit kann noch nicht auf den Wert einer Sache geschlossen werden. „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt.“⁹⁵ Hier zeigt sich, dass Nietzsche ein Philosoph ist, der die Wertfrage und nicht die Wahrheitsfrage ins Zentrum rückt.⁹⁶ Denn ein unbändiger Wille zur Wahrheit führt letztlich zur Auflösung aller Werte und verdient das Prädikat lebensfeindlich. Dennoch gibt es für Nietzsche Wahrheiten, die einen Wert besitzen. Er geht von einer Natur des Menschen aus, die genau diese Qualität besitzt. Deshalb schreibt er in *Jenseits von Gut und Böse*, was auch als programmatische Leitlinie für die *Genealogie der Moral* gilt, dass es die Aufgabe ist, diese Natur kenntlich zu machen. Er will: „Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; [und] über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden [...]“⁹⁷

Oftmals bleibt diese Natur des Menschen jedoch für uns nicht erkennbar. Die Vorrede aus der *Genealogie der Moral*, wo er schreibt: „Wir bleiben uns eben notwendig fremd“, kann hier nochmals in Erinnerung gerufen werden. Welche Hindernisse uns Nietzsche zufolge in den Weg gelegt werden, soll nachfolgend ausgeführt werden. Die strukturelle Gefahr für mögliche Erkenntnisse besteht in der Kluft, die zwischen uns selbst (qua Erkenntnissubjekt) und der Welt (inklusive uns selbst und dem Verborgenen in uns) trennt. Wenn wir die Welt oder uns selbst erkennen wollen, gilt es insgesamt folgende Hürden zu überwinden:

- A) Was in der Welt geschieht, müsste von uns richtig erfasst werden (Kluft zur äusseren Welt).
- B) Unseren Handlungen und Erlebnissen liegt ein unbewusster Kampf zugrunde. Damit wir unsere Handlungen richtig verstehen können, müssten wir diesen

⁹⁵ JGB: 34.

⁹⁶ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 1.

⁹⁷ JGB: 230.

Kampf richtig erfassen können (Kluft zum Unterbewusstsein).

- C) *Erlebnisse* oder *Empfindungen* sind noch nicht zwingend bewusste Erlebnisse oder Empfindungen, man könnte auch sagen, dass Erlebnisse oder Empfindungen noch nicht erkannte Erlebnisse oder Empfindungen sind. Damit wir uns selbst richtig erfassen, müssen wir die jeweiligen Erlebnisse oder Empfindungen überhaupt erfassen können. (Kluft zur Erlebniswelt/Empfindungswelt).

A) Das Erkenntnissubjekt kann sich nicht auf unmittelbare Gewissheiten berufen, die Welt und das Erkenntnissubjekt sind in dieser erkenntnistheoretischen Hinsicht voneinander getrennt. Dies nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht, weil bei Nietzsche in ontologischer Hinsicht der Mensch von der materiellen Welt durchdrungen gedacht werden muss. Das „ich“ ist vielmehr ein „es“ und dieses „es“ ist nicht eine der Welt unabhängige Entität, sondern in sie eingebettet und Teil der Welt. Die cartesianische Gewissheit des „ich denke“ verliert sich daher auch in der Unbestimmtheit: nicht ich denke, sondern es denkt.⁹⁸ Erkenntnistheoretisch bleibt aber eine Kluft vorhanden, da Nietzsches Ich und Welt nicht durch eine rationalistische Lösung verbindet. Angestregtes Denken reicht nicht aus, damit sich uns die Welt erschliesst.

B) Unseren Gedanken und unseren Handlungen liegt Nietzsche zufolge immer auch ein unbewusster Vorgang zugrunde. Gedanken und Handlungen entstehen nicht aus dem Nichts, lassen sich aber vorwiegend auch nicht auf das Bewusstsein als Antriebsfeder zurückführen.⁹⁹ Er behauptet in Bezug auf unsere Handlungen, dass diese von vielerlei Unbewusstem beeinflusst werden, das wir nie zu Gesicht bekommen werden: „[...] Nichts kann doch unvollständiger sein, als das Bild der gesamten *Triebe*, die sein Wesen constituiren.“¹⁰⁰ Eine nachträgliche Rekonstruktion der unbewussten Vorgänge schliesst Nietzsche dafür aus. Es handelt sich um einen versteckten Vorgang, der nie vollständig gelüftet werden kann: „der Kampf selber ist mir verborgen, und der Sieg als Sieg ebenfalls; denn wohl erfahre ich, was ich schliesslich *thue*, – aber welches Motiv damit eigentlich gesiegt hat, erfahre ich nicht.“¹⁰¹ Da das Denken immer von Unbewusstem durchzogen ist, stellt sich für Nietzsche auch die Frage, wer denn eigentlich denkt und handelt (oder gedacht und gehandelt hat) und woher das ins Bewusstsein

⁹⁸ JGB: 16.

⁹⁹ Auf das Denken bezogen heisst es bei Nietzsche: „Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft [...]“ FW: 333.

¹⁰⁰ M: 119.

¹⁰¹ M: 129.

Gekommene, seinen Sinn bezieht. Der Sinn ist mit dem verknüpft, was ihm einen Sinn verleiht, mit den Kräften, welche dahinter stehen; diese Verknüpfung offenbart den *eigentlichen Sinn* einer Sache.¹⁰² Das Phänomen unterscheidet sich dieser Ansicht nach vom Sinn, der in den dahinter liegenden Kräften zu untersuchen ist. Anstelle der Unterscheidung zwischen der Erscheinung und der Essenz der Erscheinung, die in der Erscheinung selbst zu suchen wäre, führt Nietzsche eine Unterscheidung zwischen Erscheinung (Phänomen) und dem Sinn dieser Erscheinungen ein – der Sinn ist nicht die Essenz der Erscheinung, sondern liegt in den verborgenen Kräften der Erscheinung.¹⁰³ Immer stellt sich dabei die Frage *Wer spricht?*¹⁰⁴ Ein Genealoge ist nicht auf der Suche nach dem Bezeichneten, sondern nach dem, was bezeichnet – also nach den Kräften und Mächten die dem Gesagten und Gefühlten (der phänomenalen Welt) vorausgehen.

C) Eine weitere Kluft besteht zwischen dem bewusst wahrnehmenden Menschen und seinen *Erlebnissen* und *Empfindungen*. Dies weil Erlebnisse und Empfindung nicht ohne weiteres bewusst wahrgenommen werden müssen. Wenn sie wahrgenommen werden, können sie zudem verzerrt wahrgenommen werden. Erinnert sei nochmals an das Vorwort aus der *Genealogie der Moral*, wo steht: „Was das Leben sonst, die sogenannten ‚Erlebnisse‘ angeht, – wer von uns hat dafür auch nur Ernst genug? Oder Zeit genug? Bei solchen Sachen waren wir, fürchte ich, nie recht ‚bei der Sache‘ [...]“¹⁰⁵ Eine weitere Stelle, in welcher eine Kluft zum Erlebten zum Ausdruck kommt, findet sich in der *Fröhlichen Wissenschaft*. Hier bemerkt Nietzsche: „Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls ‚handeln‘ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns ‚in’s Bewusstsein zu treten‘ (wie man im Bilde sagt).“¹⁰⁶ Nicht nur also, dass uns die Vorgänge (die Kämpfe), die unseren Erlebnissen (dem Denken und Fühlen) vorausgehen, nicht bekannt sind, auch die Erlebnisse selbst sind uns nicht unmittelbar gegeben. Das bedeutet, dass ich mich unter Umständen sehr gut über meine Gefühle täuschen kann, sobald ich mich auf diese beziehe. Und sofern man die Empfindungen doch zu fassen kriegt, dann doch nur zu einem Teil: „*Gedanken*. – Gedanken sind die Schatten unserer Empfindungen, – immer dunkler, leerer, einfacher, als diese.“¹⁰⁷ Die Auslegung des Phänomenalen entpuppt sich bei Nietzsche als

¹⁰² Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 9: „le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s’en empare [...]“; S. 3: „Nous ne trouverons jamais le sens de quelque chose (phénomène humain, biologique ou même physique), si nous ne savons pas quelle est la force qui s’approprie la chose, qui l’exploite, qui s’en empare ou s’exprime en elle.“

¹⁰³ Ebd. S. 3f.

¹⁰⁴ Blondel, Les guillemets de Nietzsche, S. 75.

¹⁰⁵ GM, Vorrede: 1.

¹⁰⁶ FW: 354.

¹⁰⁷ FW: 179.

ernst zu nehmendes Problem. Man beachte, dass es hier nicht darum geht, dass wir manchmal nicht richtig wahrnehmen würden, was in der Welt vor sich geht, sondern dass wir uns darüber täuschen können, wie uns die Dinge wirklich erscheinen.¹⁰⁸ Die Frage *Wie erscheinen mir die Dinge wirklich?* ist zweifelsohne nicht gleichbedeutend mit der Frage *Wie sind die Dinge tatsächlich?* oder *Habe ich richtig wahrgenommen?*

2.1.2. Verkenntnisse

Sobald für ein Erkenntnissubjekt eine Kluft überwunden werden muss, eröffnet sich ein Spielraum für falsche Einordnungen und falsche Interpretationen der Geschehnisse. Die strukturelle Betrachtung für solche Klüfte hat gezeigt, dass der Mensch sich darüber täuschen kann, was in der Welt passiert, welche Kräfte ihn beim Sprechen und Handeln leiten und wie ihm die Dinge wirklich erscheinen. Das Bewusstsein dafür, dass wir die Welt und uns selbst oft missverstehen – etwas radikaler ausgedrückt: verkennen –, ist allerdings selten gegeben. Nietzsche hingegen macht sich auf die Suche nach den verantwortlichen Kräften und Hindernissen, die uns in eine falsche Richtung führen. Sie geben eine Antwort auf die genealogische Frage: *Wer durch den Menschen hindurch immer wieder spricht?*¹⁰⁹ Zu den Ursachen für solche Erkenntnisse gehören insbesondere soziale und psychologische Aspekte. Darum lohnt es sich für Nietzsche in der *Genealogie der Moral* eine historische Untersuchung anzustellen, welche die soziale Dimension von historisch entstandenen Prägungen sichtbar macht und diese immer wieder mit psychologischen Überlegungen zu ergänzen. Dass ein psychologisches Vokabular ganz ausgeprägt zum Tragen kommt, betont er selbst, wenn er über die *Genealogie der Moral* schreibt: „Man hat mich verstanden. Drei entscheidende Vorarbeiten *eines Psychologen* für eine Umwerthung aller Werthe. [Hervorhebung d. A.]“¹¹⁰ Nebst den sozialen und psychologischen Gründen, warum wir uns immer wieder zu Verkenntnissen verleiten lassen, kommen bei Nietzsche in seinem Gesamtwerk und auch in der *Genealogie der Moral* im selben Zusammenhang Überlegungen zu unserem Bewusstsein und zur Sprache vor. Von ihnen geht ebenfalls eine wahrheitsverfälschende Wirkung aus – sie seien aus diesem Grund ebenfalls vorgestellt.

¹⁰⁸ Zu dieser Unterscheidung: Zizek, *Körperlose Organe*, S. 71.

¹⁰⁹ Schröder, *Moralischer Nihilismus*, S. 34: „Die Frage des Genealogen zielt auf den Ursprung der Geltungsmächte, auf die er sich kritisch bezieht. Ihre Sprengkraft wird deutlicher, wenn man sie mit Nietzsche als Frage nach den Urhebern versteht. In genauer Formulierung lautet die Frage: wer redet?“

¹¹⁰ EH, *Genealogie der Moral*.

a) Bewusstsein als Medium der Vereinfachung und Verzerrung

Das Bewusstsein ist für Nietzsche kein vollkommenes, sondern ein verzerrendes Medium.¹¹¹ Das gilt sowohl für die bewusste Wahrnehmung der äusseren Welt, als auch für die bewusste Wahrnehmung der inneren Welt. Wie bereits dargelegt unterscheidet Nietzsche zwischen bewussten Gefühlen respektive bewusstem Denken und unbewussten Gefühlen und unbewusstem Denken. Weil diese Wahrnehmungsebenen nicht dieselben sind, kann bei der Vermittlung vom Unbewussten zum Bewussten eine Verzerrung stattfinden. Für Nietzsche besteht nun aber nicht nur die Möglichkeit einer verfälschten Wiedergabe. Die radikalere Behauptung lautet, dass das Bewusstsein an sich ein verzerrendes Medium sei. „[A]lles, was uns bewusst wird, ist durch und durch zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt – der *wirkliche* Vorgang der inneren ‚Wahrnehmung‘, die *Causalvereinigung* zwischen Gedanken, Gefühlen, Begehungen, wie die zwischen Subjekt und Objekt, uns absolut verborgen – und vielleicht eine reine Einbildung. Diese ‚scheinbare *innere* Welt‘ ist mit ganz denselben Formen und Prozeduren behandelt, wie die ‚äussere‘ Welt.“¹¹² Das Bewusstsein nimmt für Nietzsche immer nur stückweise und selektiv Kenntnis von dem, was in der Welt abläuft. Was wir letztlich bewusst wahrnehmen, ist eine Konstruktion. Dass die Wahrnehmung stets konstruiert ist und auf einer synthetischen Arbeit der Verstandestätigkeit beruht, darauf hat Kant bereits hingewiesen. Nietzsche unterscheidet sich hier aber darin, dass er die notwendige Verfälschung betont.¹¹³ Man beachte, dass diese für Nietzsche auch positive Eigenschaften hat. Denn das Bewusstsein steht mit diesen Vereinfachungen zunächst auch ganz im Dienste des Lebens – und dies ist letztlich das einzige Kriterium, das bei Nietzsche zählt. Oberflächlichkeit und Selektivität, der Wille nicht alles wissen zu wollen, macht das Leben erst möglich.

„Unsere Lust an Einfachheit, Übersichtlichkeit, Regelmässigkeit, Helligkeit, woraus zuletzt ein deutscher ‚Philosoph‘ so etwas wie einen kategorischen Imperativ der Logik und des Schönen entnehmen könnte – davon gestehe ich einen starken *Instinkt* als vorhanden zu. Er ist so stark, dass er in allen unseren Sinnesthätigkeiten waltet und uns die Fülle wirklicher Wahrnehmungen (der unbewussten –) reduziert, reguliert, assimiliert usw. und sie erst in dieser zurechtgemachten Gestalt *unserem Bewusstsein vorführt*. Dies ‚Logische‘, dies ‚Künstlerische‘ ist unsere fortwährende Thätigkeit. Was hat diese Kraft so souverain gemacht? Offenbar, dass ohne sie, vor Wirrwarr der Eindrücke, kein lebendes Wesen lebte.“¹¹⁴

Um leben zu können, muss man sich von unnötigem Ballast befreien. Das Bewusstsein übernimmt von Haus aus diese Aufgabe.

¹¹¹ Siehe dazu auch: Klossowski, Nietzsche, Polytheismus und Parodie.

¹¹² N, 1887–1888: 11 [113].

¹¹³ Lickint, Nietzsches Kunst des Psychoanalysierens S. 50: „Dass die Wahrnehmung stets synthetische, also bereits konstruierte oder zusammengesetzte Urteile sind, wesentlich mitbestimmt von der Verstandestätigkeit, hatte Kant aufgewiesen. Nietzsche wollte demgegenüber erkunden und aufzeigen, dass alles Wahrgenommene aus Notwendigkeit bereits verfälscht sei, weil das Leben alles Wahrnehmbare zugunsten seines Überlebens, seiner Ausbreitung und Steigerung auswählend zurechtmachen müsse.“

¹¹⁴ N, 1885: 34 [49].

Obgleich Nietzsche dem Bewusstsein diese positiven Funktionen zuschreibt, haften ihm auch negative Eigenschaften an. Denn im Bewusstsein sieht er zugleich ein Vermögen, das körperliche Lebensimpulse abschwächen kann. Nietzsche verbindet auf starke Weise Bewusstsein und Sprache, wobei Bewusstsein und Sprache erst für ein geregeltes Zusammenleben notwendig geworden sind. Was für Nietzsche wiederum bedeutet, dass es Tendenzen in sich trägt, die das Individuum schwächen. Das Bewusstsein ist „eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, – nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische und raubtierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft.“¹¹⁵ Die Aussage, dass das Bewusstsein nur als Reaktion auf soziale Umstände entstanden ist, wird verständlicher, wenn man, wie Nietzsche dies tut, Bewusstsein und Sprache miteinander koppelt. Denken setzt in Nietzsches Augen kein Bewusstsein voraus, Kommunikation hingegen schon. Alles, was ins Bewusstsein dringt, ist kommunizierbar.¹¹⁶ Daraus leitet Nietzsche nun einen Mangel ab. Denn es gibt ihm zufolge eine ganz persönliche, individuelle Möglichkeit des Denkens und Wahrnehmens, die er als eigentlicher betrachtet und die ohne Sprache und Bewusstsein auskommt. „Unsre Handlungen sind im Grunde allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, [...] aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, *scheinen sie es nicht mehr...*“¹¹⁷ Oder an einer anderen Stelle – wiederum handelt es sich um eine Übersetzungsproblematik – schreibt er: „*Gedanken und Worte.* – Man kann auch seine Gedanken nicht ganz in Worten wiedergeben.“¹¹⁸ Das Bewusstsein ist ein schlechtes, verfälschendes Medium. Es ist ein Herden-Instrument, etwas „Durchschnittliches“, damit flach und dünn. „[...] Oberflächen- und Zeichenwelt [...] dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativdumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen *wird*, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist.“¹¹⁹ Das Bewusstsein ist also ein abschwächendes Medium. Hiermit lässt sich dann auch eine Bedeutung für die Kritik, welche Nietzsche in der *Genealogie der Moral* übt, ableiten.

A) Das Bewusstsein spielt dem Herden-Instinkt in die Hände. Es ist ein Vermögen, das nicht das Individuum, sondern die Herde, das Mittelmaass und eine verdurchschnittlichende Generalisierung fördert. Eine völlig verkehrte Generalisierung besteht darin, dass man annehmen könnte, es gebe eine für alle Menschen gültige Moral. Das würde aber aus Nietzsches Optik

¹¹⁵ FW: 354.

¹¹⁶ Gamm, Wahrheit als Differenz, S. 224.

¹¹⁷ FW: 354.

¹¹⁸ FW: 244.

¹¹⁹ FW: 354.

heissen, dass die Lebensimpulse der einzelnen Menschen abgeflacht und vereinheitlicht werden.

B) Dass das Bewusstsein nicht über dieselbe Impulsivität wie der Körper verfügt (und die Impulse des Körpers, die Gefühle und Wahrnehmungen nicht ohne Weiteres aufnehmen kann), hat ebenso eine Bedeutung, was den Wahrheitsgehalt unserer Überzeugungen anbelangt. Es macht verständlich, warum die Menschen über die Gründe ihres Verhaltens oft nur ein verzerrtes Bild der wirklichen Gründe vor sich haben. Und damit ist auch ein Grund benannt, warum Fehldeutungen nicht leicht durchschaubar sind.¹²⁰ Das Bewusstsein schwächt die eigenen Impulse dermassen ab, dass es über die eigenen Antriebe eines Menschen in Unkenntnis gelassen wird. Das könnte insofern ein möglicher Grund sein, so lässt sich folgern, warum überhaupt verkannt werden kann, dass – wie Nietzsche meint – die gegenwärtige Moral eine Moral der Furchtsamkeit ist.

b) Sprache

Sprache und Bewusstsein sind für Nietzsche miteinander gekoppelt. Das Bewusstsein ist sprachlich strukturiert. Genau vor der sprachlichen Struktur muss man sich allerdings in Acht nehmen. Nietzsche bringt zum Ausdruck, dass die Sprache die Tendenz hat, uns schnell in eine falsche Richtung zu locken, also Dinge glauben zu machen, die einer genaueren Überprüfung nicht standhalten. Das verführerische Moment liegt dabei in der Struktur der Sprache. Die Sprache lässt uns *aufgrund von grammatischen Formen* an Dinge glauben, die es in dieser Form gar nicht gibt. Als Beispiel dient ihm hier die cartesianische Grundgewissheit des „ich denke“, die er sprachlich dekonstruiert. Weil die Sprache mit Subjekten und Objekten operiert, lässt sie uns zum Glauben verleiten, es müsse ständig irgendein Subjekt geben, das dies oder jenes gesagt oder getan hat: Es braucht immer einen Täter ist die irrige Vorstellung.¹²¹ Descartes fehlgehende Vorstellung war, so Nietzsche, dass er dem Denken aufgrund dieser Täuschung ein denkendes *Ich* unterstellt hat. Aber es sei gar nicht klar, dass neben dem Denken noch ein Ich hinzugedacht werden muss. „Es denkt: aber dass dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘.“¹²² Sogar mit dem „es“ sei eigentlich noch zu viel getan, denn

¹²⁰ Gerade die Philosophen halten somit ein für die Erkenntnisfähigkeit stark defizitäres Vermögen hoch: „Das bewusste Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und deshalb auch die verhältnismässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden.“ FW: 333.

¹²¹ JGB: 34: „Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben?“¹²¹

¹²² JGB: 17.

auch das „es“ wäre noch ein Täter hinter dem Tun. Nietzsche versucht hier das Denken nur als Denken zu erfassen. Ein Tun ohne jeglichen Täter. Bei der Zuschreibung eines Täters handelt es sich demnach lediglich um eine Verdoppelung der Tat: Ein Ich denkt das Gedachte. Zur Tat (Denken) wird zusätzlich ein Täter angenommen, was wiederum einer Tat gleich kommt. So haben wir es am Schluss mit zwei Taten, anstelle von einer zu tun. „*Wie als ob, wenn alles Thun vom ‚Täter‘ abgerechnet würde, er selbst noch übrig bliebe.*“ Hier souffliert immer die Ich-Vorstellung: alles Geschehen ist als *Thun* ausgelegt worden: mit der Mythologie, ein dem ‚Ich‘ entsprechendes Wesen.“¹²³

Ein anderes Beispiel, bei welchem Nietzsche eine Verdoppelung ersichtlich machen will, ist die fälschliche Sprechweise, dass *ein Blitz blitze*. Und dies natürlich mit Recht: Der Vorgang besteht unabhängig von einem Täter, den man Blitz nennt – und wenn wir einen Täter ausfindig machen wollen, dann sicherlich nicht im Blitz selbst, das höchstens das Produkt eines Vorgangs sein kann. Der Täter (des Blitzes) wäre in der Wetterkonstellation zu suchen. Zu sagen, dass ein Blitz blitze, ist deshalb, genau genommen, Unsinn. Damit verdoppelt sich lediglich der Gegenstand – der Blitz erzeugt sich selbst und indem er dies tut, blitzt es dann.

In der *Genealogie der Moral* knüpft er an diesem Punkt an und benennt die Sprache als Ursache, warum wir uns immer wieder als (freies) Subjekt denken, obwohl wir gar nicht frei gehandelt haben. Die Sprache verleitet uns auch hier zu Verkenntnissen. Nietzsche zufolge ist die gegenwärtige Moral (Sklaven-Moral) eine Moral für schwache Persönlichkeiten. Sie dient dem Schutz der Schwachen. So belächelt Nietzsche etwa die Vorstellung, dass die Schwachen aus freien Stücken gewählt haben, moralisch zu sein. Dabei können die Schwachen doch gar nicht anders, sagt er. Die Schwachen brauchen die Moral, um überhaupt bestehen zu können; es handelt sich gewissermassen um eine Schutzvorrichtung für sie. Die Freiheit ist deshalb nur hinzugedacht. Aber sie belügen sich, indem sie ihre Schwäche als Freiheit und sogar als Verdienst auslegen: „unter der Verführung der Sprache [...], welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ‚Subjekt‘ versteht und missversteht [...] als ob die Schwäche des Schwachen selbst – das heisst doch sein *Wesen*, sein Wirken, seine ganze einzige unvermeidliche, unablösbare Wirklichkeit – eine freiwillige Leistung, etwas Gewolltes, Gewähltes, eine *That*, ein *Verdienst* sei.“¹²⁴

¹²³ N, 1886–1867: 7 [1].

¹²⁴ GM, I: 13.

c) Körperliche und soziale Prägungen

Ein weiterer Bereich, der uns gemäss Nietzsche in unseren Überlegungen und Handlungen stark beeinflusst und uns ebenfalls zu Irrtümern verleiten kann, ist jener der körperlichen Prägungen. Die Umwelt kann uns damit gewisse Handlungen und Meinungen „aufzwingen“. Während es durchaus gängig ist, den Einfluss sozialer Bedingungen auf die Ansichten eines Individuums zu betonen, fällt doch auf, wie Nietzsche auch körperliche Prägungen einbringt. Der Geschmack einer Person hängt mitunter von der Physis und vom organischen Stoffwechsel ab. „Wie verändert sich der allgemeine Geschmack? Dadurch, dass Einzelne, Mächtige, Einflussreiche ohne Schamgefühl *ihr* hoc est ridiculum, hoc est absurdum, also das Urtheil ihres Geschmacks und Ekels, aussprechen und tyrannisch durchsetzen: – sie legen damit Vielen einen Zwang auf, aus dem allmählich eine Gewöhnung noch Mehrerer und zuletzt ein *Bedürfniss Aller* wird. Dass diese Einzelnen aber anders empfinden und ‚schmecken‘, das hat gewöhnlich seinen Grund in einer Absonderlichkeit ihrer Lebensweise, Ernährung, Verdauung, vielleicht in einem Mehr oder Weniger der anorganischen Salze in ihrem Blute und Gehirn, kurz in der Physis.“¹²⁵ Wenn die Menschen – und gerade auch die Philosophen – bisher so viel Falsches gesagt haben, so sind sie also in bestimmter Hinsicht nicht einmal selber schuld. Sie haben möglicherweise nur zum Ausdruck gebracht, was ihnen ihre Physis vorgegeben hat. Brian Leiter schreibt Nietzsche aufgrund von natürlichen Prägungen eine Form von *Fatalismus* zu. „Nietzsche, the fatalist, views a person like a plant: just as, say, the essential natural facts about a tomato plant determine its development (e.g., that it will grow tomatoes and not, say, corn), so, too, the essential natural facts about a person determine its development as well.“¹²⁶ Demnach sind die Handlungen und Überzeugungen eines Menschen durch Umwelteinflüsse nicht deterministisch festgelegt. Sie stellen jeweils keine ausreichenden Umstände dar, aber sie können gemäss Leiter als notwendige Umstände betrachtet werden.¹²⁷ Anders formuliert: Eine Person wird aufgrund der Umwelt nicht direkt gezwungen, bestimmte Handlungen auszuführen, aber die Umwelteinflüsse *umschreiben* die möglichen Wege, welche eine Person überhaupt gehen kann. Darum handelt es sich nicht um eine strenge Form von Determinismus und auch nicht um eine strenge Form von Fatalismus.¹²⁸ Wenn wir als Beispiel die körperliche Konstitution eines Basketballspielers heranziehen, heisst dies: Um ein Basketballspieler werden zu können, muss ein Mensch bestimmte körperliche Voraussetzungen mitbringen, er muss eine bestimmte Grösse haben, seine Knochen müssen genug stark

¹²⁵ FW: 39.

¹²⁶ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 81.

¹²⁷ Ebd. S. 81ff.

¹²⁸ Ebd. S. 83.

sein, seine Muskelmasse ein entsprechendes Mass erreichen können. Aber erfüllt ein Mensch diese Voraussetzungen, muss dies eben noch nicht bedeuten, dass er tatsächlich ein Basketballspieler wird. Es sind letztlich nur notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen. Wenn Nietzsche in *Ecce Homo*, einer Art Autobiographie, den Untertitel setzt „Wie man wird, was man ist“, dann gehört hier aber dieses fatalistische Verständnis von Personsein dazu. Nietzsche erklärt dort, warum er so intelligent und weise sei; oder warum er so gute Bücher geschrieben habe. Seine Antwort lautet dementsprechend, weil die Umstände ihn zu dem gemacht haben, was er wurde. Instinktiv hat er das gemacht, was ein guter Autor eben macht. Bis zu einem gewissen Grad konnte er gar nicht anders, als ein guter Autor zu sein.

Die Dimension der körperlichen und sozialen Prägungen hat auch für die *Genealogie der Moral* eine Bedeutung. Gemäss Nietzsche gibt es schwache und starke Menschen und dies hat, wie man heute wohl ausdrücken würde, mitunter genetische Ursachen. Menschen haben angeborene Eigenschaften, die sie zu einem dieser beiden Kategorien gehören lassen. Gemäss Nietzsche sind nicht alle Menschen gleich. Die körperlichen Prägungen lasten hier zu stark. Das heisst, es können nicht alle Menschen zu Herren-Menschen oder Übermenschen heranwachsen und das für Nietzsche höchste Stadium des Menschseins erreichen. Für ihn gilt es zu sehen, „dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine *Rangordnung* zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.“¹²⁹ Die körperlichen Eigenheiten bestimmen so gesehen die Basis unseres Denkens. Wie wir denken, hängt entscheidend von unserer angeborenen Verfassung ab. Aber mit dem Hinweis auf körperliche Prägungen ist das letzte Wort noch lange nicht gesprochen. Die soziale Formbarkeit kann der mitgegebenen körperlichen Prägung entgegenwirken. Die soziale Formbarkeit gewichtet Nietzsche so stark, dass für ihn die Unterscheidung in verschiedene Epochen gemäss solchen sozialen Prägungen möglich wird. Die für die *Genealogie der Moral* relevante Unterscheidung stellt jene zwischen einem Zeitalter der Sklaven-Moral und einem Zeitalter der Herren-Moral dar. Sklaven-Moral und Herren-Moral bezeichnen dabei historische Stadien, welche die Menschen im moralischen Bereich auf verschiedene Weisen geprägt haben oder noch prägen. Die soziale Dimension hat darum entscheidenden Einfluss darauf, wie sich die körperlichen Prägungen entfalten können. Anlagen, die es erlauben würden, sich zu einem Herren-Menschen zu entwickeln, können demzufolge auch daran gehindert werden, sich zu entwickeln.

¹²⁹ JGB: 228.

Meiner Einsicht nach zieht Leiter aus dem vorhandenen Fatalismus bei Nietzsche deshalb eine überspitzte Konsequenz, wenn er in den Untertitel aus *Ecce Homo* ein essentialistisches Verständnis vom Menschsein hineinlegt. Leiter schreibt: „We now have the answer to the book’s subtitle: how one becomes what one is. The answer: by making no special effort *directed toward that end*, because one becomes what one is *necessarily*. [Hervorhebungen von Brian Leiter]“¹³⁰ Eine solche Notwendigkeit herauszustreichen ist übertrieben, denn Leiter hat es wenige Zeilen davor selbst dargelegt: Nietzsches Fatalismus ist in keiner Form ein Determinismus oder Essentialismus. Die Konstitution einer Person vermag den Menschen nicht notwendig in eine bestimmte Richtung zu führen. Jeder Mensch verfügt zwar über Anlagen, die ihm mitgegeben wurden. Über weite Strecken ist er aber *sozialen Prägungen* ausgesetzt, die den natürlichen Anlagen sogar im Wege stehen können. Diese Prägungen aufzuzeigen, hilft darzulegen, dass die gegenwärtige Moral (Sklaven-Moral) durch eine andere Form von Moral (Herren-Moral) abgelöst werden könnte. In diesem sozialgeschichtlichen Zusammenhang kommt Nietzsches Ausspruch „Wie man wird, was man ist“ darum eine ganz besondere Bedeutung zu. Dem körperlichen Gesichtspunkt nach wird mit diesem Ausspruch auf eine körperliche Prägung aufmerksam gemacht, die auf ein Potential eines Menschen hinweist.¹³¹ Demnach kann man sich dann verwirklichen und werden, was man ist, wenn man sein Potential verwirklicht. Und wie wir bereits weiter oben festgehalten haben, gibt es der Grundstruktur nach stärkere und schwächere Menschen. Damit dieses Potential allerdings verwirklicht werden kann, müssen mitunter soziale Hindernisse überwunden werden. In der Gegenwart besteht für potentielle Herren-Menschen nämlich das soziale Hindernis, dass die moralischen Vorstellungen gemäss der Sklaven-Moral vorherrschen. Die Aufgabe besteht darum darin, diese sozialen Hindernisse aus dem Weg zu räumen und wieder eine Herren-Moral zu „installieren“. Auf diesem Weg wiederum könnten jene Menschen, welche dazu veranlagt sind, zu Herren-Menschen werden. Sie könnten dann werden, was sie tatsächlich sein könnten und gemäss Nietzsche sein sollten. „Jeder hat *angeborenes Talent*, aber nur Wenigen ist der Grad von Zähigkeit, Ausdauer, Energie angeboren und anerzogen, so dass er wirklich ein Talent wird, also *wird*, was er *ist*, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet.“¹³² Die Aufgabe eines Philosophen besteht daher darin, neue Werte zu schaffen und die bestehenden Werte umzuwerten.¹³³ Mit einer Umwertung würden für die starken Persönlichkeiten wichtige Hindernisse aus dem Weg geräumt, damit die Widerstände für ein lebenswertes Leben geringer

¹³⁰ Leiter, Nietzsche on Morality.

¹³¹ Solomon, Nietzsches’s Fatalism, S. 426f.

¹³² MA, I: 263.

¹³³ JGB: 211.

werden. Damit wäre nicht bereits die ganze Aufgabe erledigt, da jede einzelne Person an sich selbst arbeiten muss, um die von Nietzsche geforderte Stärke zu erreichen, aber sie würden in ihrem eigentlichen Potential bestärkt. Nach wie vor bräuchten sie Zähigkeit, Ausdauer und Energie in ihrem eigenen Alltag, aber sie hätten bereits eine wichtige Hürde hinter sich gelassen, die auf historischem Wege errichtet worden war.

d) Psychologische Prägungen

Es lässt sich sagen, dass das psychologische Vokabular zu Nietzsches bevorzugter Sprechweise gehört. Es ist immer wieder und überall die Rede von Affekten, von Furcht oder vom Willen zur Macht. Gerade darum ist Nietzsche mehr als ein philosophischer Denker. In einem ausgeprägten Masse ist Nietzsche ein Psychologe. Immer wieder versucht er entlarvend die eigentlichen Hintergründe von menschlichem Handeln, Fühlen und Denken aufzudecken. Sowohl unbewusste, als auch verdrängte bewusste Motive bringt er dabei zum Vorschein.

Man kann ihn daher auch leicht mit der Psychoanalyse in Verbindung bringen und als Vorgänger von Freud sehen. Das Unbewusste bei Nietzsche ist aber umfassender. Der Hauptunterschied zwischen Freud und Nietzsche liegt nicht unbedingt bei den unterschiedlichen Trieben, welche die beiden postulieren – Sexualtrieb respektive der Wille zur Macht bei Nietzsche.¹³⁴ In zweierlei Hinsichten bestehen weitere gewichtige Unterschiede.¹³⁵ Im Gegensatz zu Freud, bei dem der Bereich des Unbewussten von nichtwissendem Wissen handelt (es handelt sich schliesslich um Wissen, das verdrängt wurde), ist Nietzsches Unbewusstes reichhaltiger.¹³⁶ Es ist um einen ganzen Bereich von verborgenen Kräften erweitert, die nicht psychischer Natur sind. Zudem handelt es sich beim Unbewussten von Nietzsche nicht nur um Verdrängtes, sondern auch um dem Bewusstsein sonst verborgene Kräfte.¹³⁷ Nietzsche möchte herausfinden, was uns dazu geführt hat, dass wir auf diese und nicht auf eine andere Weise gehandelt haben und sieht hierbei zahlreiche Kräfte am Werk, die mitunter, aber nicht nur in psychologischen Kategorien zu fassen sind.

¹³⁴ Gödde, Traditionslinien des „Unbewussten“, S. 493: „Den Hauptunterschied zwischen beiden Anthropologien kann man darin sehen, dass Nietzsche das menschliche Triebleben aus dem Willen zur Macht abgeleitet, Freud hingegen den Sexualtrieb den Primat vor den Selbsterhaltungstrieb eingeräumt, das Lustprinzip postuliert und im Spätwerk in die Lebenstribe zum Eros zusammengefasst hat.“

¹³⁵ Lefranc, Comprendre Nietzsche, S. 100: „Rien dans ce que nous venons de citer n’annonce l’inconscient freudien qui a la double caractéristique d’être ‘psychique’ et de résulter d’un processus de ‘refoulement’.“

¹³⁶ Koestler, introduction, S. I-V: Koestler macht Freud den Vorwurf, „dass [er] eine Verarmung der Psychologie bewirkt [habe], die rückgängig zu machen drei Jahrhunderte dauerte.“

¹³⁷ Lefranc, Comprendre Nietzsche, S. 77: „Ce qui émerge à la conscience est peu de chose auprès de ce qui reste enseveli, quoique agissant. La personnalité consciente n’est jamais qu’une faible part de la personnalité physique.“

Was die psychologischen Motive anbelangt, geht die ganze *Genealogie der Moral*, wie später noch zu zeigen ist, von der Behauptung aus, dass hinter moralischem Handeln vor allem die Furcht steht und nicht etwa altruistische Gefühle. Die Motive, welche uns handeln oder sprechen lassen, können ganz unbewusst wirksam sein und bleiben uns daher oft unbekannt. Einen Grund dafür haben wir weiter vorne genannt. Das Bewusstsein bekommt nicht alles zu Gesicht, und was es zu Gesicht bekommt in vereinfachter Weise. Kommt nun aus psychologischer Sicht aber noch hinzu, dass wir selbst dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nicht in jedem Fall als wahren Grund akzeptieren. Wenn wir unbequeme Wahrheiten bemerken, heisst dies noch nicht, dass wir diese auch als Wahrheit anerkennen können. Nietzsche will zeigen, dass wir uns aus diesem Grund oft etwas vormachen und uns selbst belügen. Ein Vorgang, der nicht nur gelegentlich stattfindet; der Selbstbetrug wird mit hartnäckiger Konsequenz betrieben. „Ich nenne Lüge Etwas *nicht* sehn wollen, das man sieht, Etwas nicht *so* sehn wollen, wie man es sieht: ob die Lüge vor Zeugen oder ohne Zeugen statt hat, kommt nicht in Betracht. Die gewöhnlichste Lüge ist die, mit der man sich selbst belügt, das Belügen Anderer ist relativ der Ausnahmefall.“¹³⁸ Den Mensch als „animale rationale“ zu bezeichnen, wäre darum eine starke Verkürzung. Nietzsche lässt nicht unvergessen, dass der Mensch nicht alleine ein rational denkendes Wesen ist, sondern ständig mit Gefühlen, Scham, Angst oder Eitelkeit konfrontiert ist.¹³⁹ Einer der schönsten Aphorismen in diesem Zusammenhang findet sich in *Jenseits von Gut und Böse*, wo Nietzsche zum Ausdruck bringt, wie stark unser Stolz sein kann: „‘Das habe ich gethan‘ sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtniss nach.“¹⁴⁰

Mit Nietzsche lässt sich damit sagen, dass der Mensch aufgrund seiner psychologischen Konstitution der Fähigkeit beraubt ist, die Welt akkurat wahrzunehmen. Das menschliche Verhalten ist nicht auf die Wahrheitsfindung ausgelegt. Im Gegenteil, es hat die Tendenz die Wahrheit immer wieder zu verdecken. Was dem Menschen letztlich als rationales, glaubhaftes und wahrheitsgemässes Argument erscheint, hat sein Motiv oft in psychologischen Begebenheiten. Nietzsche nennt zahlreiche mögliche Gründe, warum wir bereit sind, eine Überzeugung oder einen Glauben anzunehmen. Alleine der Umstand, dass wir die Dinge erklären können wollen, treibt uns zu schlechten Erklärungen. Denn es sei für unser Gemüt immer noch besser, eine schlechte Erklärung abzuliefern, als gar keine.¹⁴¹ Oder es sei möglich, dass wir an etwas

¹³⁸ A: 55.

¹³⁹ Gödde, Traditionslinien des Unbewussten, S. 521.

¹⁴⁰ JGB: 68.

¹⁴¹ GD, Die vier grossen Irrthümer: 5: „*Psychologische Erklärung dazu*. – Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückzuführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht. Mit dem Unbe-

glauben, weil wir eine Überzeugung oder einen Glauben als notwendig erachten. „*Die Gläubigen und ihr Bedürfniss nach Glauben*. [...] Denn so ist der Mensch: ein Glaubenssatz könnte ihm tausendfach widerlegt sein, – gesetzt, er hätte ihn nöthig, so würde er ihn auch immer wieder für ‚wahr‘ halten [...]“¹⁴² In der *Genealogie der Moral* wird klar, dass Nietzsche die Suche nach einer sinnvollen Weltauslegung als eines der grössten Bedürfnisse des Menschen ansieht. Nicht das Leiden sei sein grösstes Problem, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens.¹⁴³ Was dem Menschen aber tatsächlich Sinn bieten konnte – und dazu gehören die moralischen Ideale der Gegenwart –, entpuppt sich jedoch als eine zurechtgedichtete Welt. Weil der Mensch dermassen von seiner psychologischen Konstitution geprägt ist, wird man in der menschlichen Weltbetrachtung dann auch vor allem ihn selbst erkennen – und nicht etwa die wahre Welt. Denn der Mensch vollzieht im Rahmen seiner Erkenntnistätigkeit eine „Anverwandlung“ oder „Anmenschlichung“ der äusseren Welt.¹⁴⁴

Die psychologischen Erklärungen von Nietzsche sind vielfältig und betreffen zahlreiche verschiedene Gesichtspunkte. Die Schwäche und die Furcht sind in diesem Kontext zentrale Aspekte, die Nietzsche in der *Genealogie der Moral* aufgreift. Denn die Moral bietet gemäss Nietzsche eine Antwort darauf, mit der eigenen Schwäche und mit der Furcht vor anderen Personen umgehen zu können. Moralisches Handeln beruht seiner Ansicht nach auf Eigeninteresse und lässt sich nicht durch altruistische Motive erklären. Es ist demnach das Interesse von schwachen Persönlichkeiten, sich an moralische Vorschriften zu halten. Die Schwachen haben nicht die Kraft und den Mut sich gegenüber starken Personen durchzusetzen, sie brauchen Regeln, die verbieten, dass man ihnen nimmt, was sie in den Händen halten. Oder sie brauchen Regeln, die verbieten, dass man sie belügt. Dies wäre die erste Entlarvung moralischen Handelns, die Nietzsche vorträgt. Die zweite Entlarvung Nietzsches wäre sodann, dass die Schwachen die eigene Schwäche auch niemals eingestehen würden und darum ehrenwertere Motive, warum sie moralisch handeln und warum moralisch gehandelt werden soll, angeben. Nicht aus Schwäche, sondern aus Nächstenliebe, aus Gerechtigkeitsüberlegungen handeln sie offenbar moralisch. Ideale werden fabriziert.

„– Will Jemand ein wenig in das Geheimnis hinab und hinuter sehn, wie man auf Erden *Ideale fabrizirt*? Wer hat den Muth dazu? ... Wohlan! [...] Die Schwäche soll zum *Verdienste* umgelogen werden, es ist kein Zweifel [...] und die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur ‚Güte‘; die ängstliche Niedrigkeit zur ‚Demuth‘; die Unterwerfung

kannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben, – der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände *wegzuschaffen*. Erster Grundsatz: irgend eine Erklärung ist besser als keine.“

¹⁴² FW: 347.

¹⁴³ GM, III: 28.

¹⁴⁴ Gerhardt, Das Thier, das versprechen darf, S. 137.

vor Denen, die man hasst, zum ‚Gehorsam‘ (nämlich gegen Einen, von dem sie sagen, er befehle diese Unterwerfung, – sie heissen ihn Gott).“¹⁴⁵

Die heutige Moral ist so gesehen das Produkt von Nutzen kalkulierenden Schwächlingen. Diese Sichtweise wird aber noch ergänzt. Nietzsche geht noch weiter und erweitert den motivationalen Katalog für moralische Handlungen auch um die Emotionen Hass und Rache. Insofern setzt sich Nietzsche von vertragstheoretischen und utilitaristischen Positionen ab. Bei ihm müssen neben Eigeninteressen und Nutzenüberlegungen auch Emotionen ins moralische Vokabular aufgenommen werden. Gleich im selben Abschnitt der *Genealogie der Moral* fährt er fort:

„Jetzt höre ich erst, was sie so oft schon sagten: ‚Wir Guten – *wir sind die Gerechten*‘ – was sie verlangen, das heissen sie nicht Vergeltung, sondern ‚den Triumph der *Gerechtigkeit*‘; was sie hassen, das ist nicht ihr Feind, nein! sie hassen das ‚*Unrecht*‘, die ‚Gottlosigkeit‘; was sie glauben und hoffen, ist nicht die Hoffnung auf Rache, die Trunkenheit der süssen Rache [...], sondern der Sieg Gottes, des *gerechten* Gottes über die Gottlosen [...]“¹⁴⁶

Wenn wir uns nach der Plausibilität für Nietzsches Verständnis der motivationalen Grundlagen der Moral fragen, muss sicherlich zwischen verschiedenen starken Behauptungen, was die Interessensgebundenheit von moralischen Handlungen anbelangt, unterschieden werden; und es ist entscheidend, auch die unterstellten emotionalen Komponenten von moralischen Handlungen einzubeziehen. Was die Interessensgebundenheit betrifft, stehen verschiedene mögliche Behauptungen im Raum. Einmal die starke Behauptung, dass moralisches Verhalten (jede einzelne „moralische“ Handlung) nur auf egoistischen Gründen oder nichtmoralischen Motiven basiert. Dies ist eine Behauptung die, wie ich an späterer Stelle zeigen möchte, nicht einmal Nietzsche vertreten hat – er gesteht durchaus moralische Gefühle ein, die sich im Laufe der Zeit auf der Grundlage der interessensgeleiteten moralischen Handlungen entwickeln konnten. Die verlogenen Ideale („wir handeln aus Gerechtigkeit“) können gewissermassen wahre moralische Gefühle wecken. Die Moral ist demnach eine Erfindung der Schwachen, aber sie hat einen eigenständigen Platz in unserem Leben bekommen. Sofern aber diese starke Variante behauptet würde, müssten alle moralischen Handlungen aus nichtaltruistischen *Motiven* getätigt werden. Eine weniger starke Behauptung wäre, dass zumindest einige oder viele sogenannte moralische Handlungen aus moralfernen Motiven ausgeführt werden. Und eine noch etwas schwächere Behauptung könnte lauten, die Moral in funktionaler Hinsicht als Praxis zu betrachten, die bestimmten Eigeninteressen dient. Nietzsches Auffassung umfasst letztlich folgende zwei Behauptungen: A) Moralische Handlungen erfolgen mitunter aus nicht-

¹⁴⁵ GM, I: 14.

¹⁴⁶ Ebd.

altruistischen Motiven. Dies gestehen wir uns aber nicht ein und belügen uns selbst. So können Vorteilsüberlegungen oder Furcht Antriebe zu moralischen Handlungen sein. Ebenso kommen Emotionen wie Rache und Hass als Motive in Frage. Dies wird beispielsweise dadurch kaschiert, dass Vergeltungsakte als Handlungen im Namen der Gerechtigkeit verübt werden. B) Seine Auffassung besagt weiter, dass unsere Form von Moral den Interessen der Schwachen dient (die Ideale der Moral sind Ausdruck von Schwäche und Furcht).

Was den zweiten Punkt anbelangt, lässt sich nicht bestreiten, dass die Moral eine Stütze für Menschen sein kann, welche Nietzsche als die Schwachen bezeichnen würde. Die Moral reguliert das Leben auf eine Weise, dass dabei auch auf jene Rücksicht genommen wird, die sich ansonsten nicht durchsetzen könnten. Hier geht es wohlgedacht nicht um die Behauptung, dass jemand aus Angst oder Furcht handelt. Die Behauptung ist in funktionaler Hinsicht zu lesen. Dies heisst dann, dass die Moral als gesellschaftliche Praxis jenen entgegenkommt, die vielleicht eher ängstlich sind, oder jenen, die sich nicht ständig auf Ellenbogenkämpfe einlassen wollen. Und aus unserer Optik ist das natürlich ein Glück. „So muss sich in unserer Gesellschaft eine Mutter mit ihrem Kind an der Fussgängerampel nicht als schwaches Glied der Gesellschaft wahrnehmen, das den Verkehr aufhält, weil sie vorbildlich dem Kind gegenüber das Erscheinen des grünen Männchens abwartet. Vielmehr gibt ihr das befolgte moralische Gebot, nicht bei Rot über die Strasse laufen zu sollen, ihrerseits ein gutes Gefühl.“¹⁴⁷ Nietzsche hebt diesen funktionalen Aspekt der Moral hervor, weist die Funktion als Ausdruck von Schwäche aus und versucht dadurch die Perspektive auf das moralische Verhalten zu ändern.

Die erstgenannte Behauptung betrifft die Motive moralischer Handlungen. Stehen am Ursprung von moralischen Handlungen aber tatsächlich nicht-moralische Motive? Zwei verschiedene Varianten seien hier angesprochen: A) Ist moralisches Handeln eine spezifische Form des egoistischen Handelns? So könnte die Behauptung lauten, dass altruistisches Verhalten immer einen Eigennutz versprechen muss. B) Tauchen gar Motive wie Furcht, Hass oder Vergeltungsgelüste als Antriebe für moralische Handlungen auf? Nietzsche kann als Verfechter beider Varianten gesehen werden. Hier geben neuere wissenschaftliche Experimente einen Wink, dass Nietzsches Thesen durchaus ernst genommen werden können.

A) Es gibt Untersuchungen, welche genau in die Richtung weisen, dass moralisches Verhalten eine Form des Egoismus darstellt. Annahme ist hier, dass jeder bewussten Handlung eine un-

¹⁴⁷ Grün, Die Ökonomie der ethischen Entscheidung, S. 218.

bewusste Emotion vorausgeht.¹⁴⁸ Diese Emotion muss uns aber ein Mindestmass an Glück in Aussicht stellen, damit es zu einer Handlung kommt.¹⁴⁹ Deshalb wird jeder moralischen Handlung zumindest ein Glücksversprechen vorausgehen. Das heisst mit anderen Worten, moralische Handlungen müssen immer einen Nutzen versprechen. Der moralisch Handelnde denkt an sich, auch wenn er an andere denkt. Wobei es sich durchaus um das Glückserlebnis handeln kann, eine gerechte Tat vollbracht zu haben.¹⁵⁰ Der Nutzen kann dann immer noch im moralischen Verhalten selbst gesucht werden.

B) Gewisse moralische Verhaltensweisen können womöglich sogar so interpretiert werden, dass sie auf emotionalen Entscheiden beruhen, die aus einem Sinn von Bestrafung ableitbar sind. Die moralische Handlung wäre dann als Vergeltungsakt zu lesen. Eine untersuchte Situation stellt sich wie folgt dar.¹⁵¹ Zwei Menschen können 100 Euro unter sich aufteilen. Es gibt allerdings zwei Bedingungen. Eine Person bestimmt, wie das Geld untereinander aufgeteilt wird, die andere Person entscheidet dann aufgrund des Angebotes, ob sie dieses annehmen will. Wird das Angebot abgelehnt, verdient niemand Geld. Die Auswertung der Spielsituation hat ergeben, dass bei einer vorgeschlagenen Aufteilung im Verhältnis 70 Euro zu 30 Euro bereits viele nicht mehr bereit sind, auf das Angebot einzugehen. Bei einer Aufteilung im Verhältnis 80 Euro zu 20 Euro lehnen schliesslich die meisten das Angebot ab. Damit geben diese Spieler zum Ausdruck, dass sie den Vorschlag des ersten Spielers als diktatorisch oder ungerecht empfinden. Nach der klassischen Auslegung des *homo oeconomicus*, der auf seine eigenen Vorteile bedacht ist, würde dieser auch ein ungleiches Angebot annehmen, da er in diesem Moment etwas verdient. Jeder Euro wäre als Gewinn zu betrachten. Ungleiche Angebote abzulehnen erfolgt in diesem Moment nicht aus einer nutzenkalkulierenden Vernunftüberlegung. Die Zurückweisung ist ökonomisch nicht gerechtfertigt. Offenbar spielt hier eine Fairnessüberlegung eine Rolle. Welcher Art aber könnte diese Fairnessüberlegung sein? Dass der Spieler, welcher das Angebot verweigert, aus Überlegungen zum Nutzen der Allgemeinheit handelt oder um Gerechtigkeit bemüht ist, dürfte einer Idealisierung gleichkommen. Plausibel ist darum durchaus die Begründung, welche Grün ins Feld führt: „Es liegt im Moment der Ablehnung des unfairen Angebots vollkommen fern, auch noch einen kategorischen Imperativ zur Geltung zu bringen. Vielmehr verschafft es ihm höchste Befriedigung, mit einer ‚ethisch-moralischen‘ Entscheidung über den Diktator eine wirkungsvolle Macht ausgeübt zu

¹⁴⁸ Grün, Angst, S. 75.

¹⁴⁹ Grün, Die Ökonomie der ethischen Entscheidungen, S. 44.

¹⁵⁰ Grün, Angst, S. 75.

¹⁵¹ Siehe: Grün, Die Ökonomie der ethischen Entscheidungen.

haben.“¹⁵² Es handelt sich so gesehen um eine Bestrafung, die moralkonform ist, aber aus einer Motivation der Bestrafung heraus begangen wird. Der zweite Spieler erlebt bei der Ablehnung ein Glücksgefühl, das sich darauf zurückführen lässt, der gierigen Person einen Stein in den Weg gelegt zu haben.

2.1.3. Psychologische Genealogie und historische Genealogie

Voranehend wurden verschiedene Gründe thematisiert, die Erkenntnisse fördern können. In der *Genealogie der Moral* finden die psychologischen und die sozialen Kräfte die grösste Beachtung. Das hängt damit zusammen, dass Nietzsche letztlich ein psychologisches Prinzip, nämlich den Willen zur Macht, als Grundprinzip des menschlichen Lebens ansieht. Es wird später noch zu zeigen sein, dass die Herren-Moral respektive die Sklaven-Moral als aktive beziehungsweise reaktive Ausformungen dieses Grundprinzips verstanden werden können. Da sich der Wille zur Macht aber in verschiedenen Spielarten gebärden kann, die sich als geschichtliche Epochen beschreiben lassen (Herren-Moral/Sklaven-Moral), ist ein historisches, sozialgeschichtliches Denken ebenfalls unerlässlich. Diesen zwei Verfahrensarten nach, die menschlichen Antriebe und die Kräfte hinter unseren Handlungen und Aussagen zu suchen, kann bei Nietzsche folglich zwischen einer psychologischen Genealogie und einer historischen Genealogie unterschieden werden. Die psychologische Genealogie macht sich auf die Suche nach psychologischen Ursprüngen, die historische Genealogie nach sozialen Ursprüngen.

Eric Blondel hat den psychologischen Teil des Verfahrens wie folgt umschrieben: „[...] Nietzsche le généalogiste veut ‚découvrir‘ et repérer les jeux psychologiques de la volonté de puissance dans les idéaux et les mœurs. Les aphorismes sont la pratique de la généalogie, en ce sens: la ‚dé-couverte‘ des instincts qui se cachent sous les idéaux et pensées conscients et les déterminent.“¹⁵³ Blondel hebt hier den aphoristischen Stil hervor, den Nietzsche in vielen seiner Schriften benutzt, um psychologischen Motiven auf den Grund zu gehen. Die hier als psychologische Genealogie benannte Verfahrensweise ist dieser Auslegung zu Folge dann auch nicht auf die *Genealogie der Moral* beschränkt. Es handelt sich um ein Verfahren, das wir in Nietzsches gesamtem Werk antreffen können. Psychologie ist für Nietzsche schlichtweg die Königsdisziplin und damit für die Ausleuchtung des Menschen unumgänglich. So meint er: „der Psychologe [...] wird zum Mindesten dafür verlangen dürfen, dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorberei-

¹⁵² Grün, Die Ökonomie der ethischen Entscheidungen, S. 51.

¹⁵³ Blondel, Ruminations, S. 399.

tung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.“¹⁵⁴

Die historische Genealogie hingegen bezieht sich auf das Verfahren, das wir in der *Genealogie der Moral* vorfinden. Wobei die historische Genealogie letztlich auch immer psychologische Elemente in sich aufweist. Die Königsdisziplin stellt nicht die Geschichtsschreibung, sondern die Psychologie dar. Es liesse sich demnach korrekter von einer psychologischen Genealogie und von einer historisch-psychologischen Genealogie sprechen. Währenddem bei einer rein psychologischen Betrachtungsweise psychologische Motive hinter einer Handlung ausfindig gemacht werden, verfolgt Nietzsche beim Verfahren, das sich als historische Genealogie bezeichnen lässt, eine Handlung bis zu ihrer geschichtlichen Entstehung zurück, um diese Epochen aber ebenfalls psychologisch zu durchleuchten. Bezogen auf die *Genealogie der Moral* schreibt er, dass er die drei Abhandlungen als „drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werthe“ verstehe.¹⁵⁵ Unter dem sozialen Aspekt gilt es aber die Geschichte nicht ausser Acht zu lassen. Der Wille zur Macht bezeichnet eine Grundstruktur, die immer mit konkretem Inhalt gefüllt werden muss. Darum trifft man immer wieder dasselbe an, aber doch stets auf eine neue Weise. So gilt für Nietzsche, dass ein historisches Denken in der Philosophie nicht umgangen werden kann: „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; manche sogar nehmen unversehens die allerjüngste Gestaltung des Menschen, wie eine solche unter dem Eindruck bestimmter Religionen, ja bestimmter politischer Ereignisse entstanden ist, als die feste Form, von der man ausgehen müsse.“¹⁵⁶

Um diese psychologischen und historischen Kräfte sichtbar zu machen, arbeitet Nietzsche gewissermassen in eine vertikale und in eine horizontale Richtung. Die horizontale Richtung bezeichnet hierbei die historische Betrachtungsweise. Indem Nietzsche die moralischen Vorstellungen zu verschiedenen Zeiten betrachtet, macht er einerseits geltend, dass es verschiedene Vorstellungen gegeben hat und dass sich diese Ansichten in verschiedene Epochen unterteilen lassen. Ausserdem hilft ihm die historische Betrachtungsweise auch deutlicher sichtbar zu machen, welche Vorstellungen sich gegenseitig abgelöst haben. Durch dieses Verfahren kann er darum ebenfalls psychologische Motive herausarbeiten. Indem Nietzsche sich auf einer horizontalen, zeitlichen Achse bewegt, gelangt er damit auch in eine menschliche Tiefendimension. In der *Genealogie der Moral* werden dazu die beiden behandelten Epochen

¹⁵⁴ JGB: 23.

¹⁵⁵ EH: *Genealogie der Moral*.

¹⁵⁶ MA, I: 2.

(Herren-Moral/Sklaven-Moral) am Wendepunkt miteinander konfrontiert. Dies ermöglicht ihm, direkt auf die wirklichen Interessen der Vertreter einer Sklaven-Moral hinzudeuten.

Die historische Betrachtungsweise erlaubt somit auf einem Umweg zu den Menschen selbst zu finden. Denn der kürzeste Weg ist hier nicht der beste. Einerseits weil vieles aus der Geschichte in uns verborgen ist, dass man nicht sofort erkennen kann: „Die unmittelbare Selbstbeobachtung reicht nicht lange aus, um sich kennen zu lernen, wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort; wir selber sind ja Nichts als Das, was wir in jedem Augenblick von diesem Fortströmen empfinden.“¹⁵⁷ Andererseits weil wir uns gegen viele Wahrheiten selbst sperren und damit gar nicht zu uns selbst vordringen können. „Selbstbeobachtung. – Der Mensch ist gegen sich selbst, gegen Auskundschaftung und Belagerung durch sich selber, sehr gut vertheidigt, er vermag gewöhnlich nicht mehr von sich, als seine Aussenwerke wahrzunehmen.“¹⁵⁸ Die Personen wissen über ihre Motive oft nur unzureichend Bescheid; sie verfügen nicht über ein inneres Auge, das genau sehen könnte, wie sie zu einer Handlungsentscheidung gekommen sind. Es ist darum nicht eine Handlung vollführende Person selbst, die befragt werden muss, welche Kräfte in ihr gewirkt haben und warum sie letztlich etwas getan oder gesagt hat. Ihre introspektiven Fähigkeiten könnten unter einem schlechten Licht stehen. Introspektion und Beobachtung kann zwar durchaus ein Weg sein, um sich besser kennen zu lernen. Aber dies unter dem Vorbehalt, dass es eben keine unmittelbaren Gewissheiten gibt und dass man sein Auge dafür schulen muss.¹⁵⁹ Insofern es solche geschulten Leute aber doch gibt (auch wenn sie selten vorkommen), so kann Nietzsche zu einem grossen Teil doch aus seiner Selbsterfahrung, denn er selbst schreibt sich ein solches geschultes Auge zu, und von Beobachtungen anderer Schriftsteller wie Pascal schöpfen, die auch diese Fähigkeit besaßen. Man muss sogar sagen, dass Nietzsche seine Erkenntnisse zu einem grossen Teil aus Introspektion und Beobachtung gewinnt.¹⁶⁰ Sogar die geschichtsfundierten Teile seiner *Genealogie der Moral* sind davon geprägt. Wir sind darum vor die Frage gestellt, wie Nietzsche der Psychologe und wie Nietzsche der Historiker zueinander stehen. Welche Methoden in der *Genealogie der Moral* zur Anwendung kommen und wie das Zusammenspiel zwischen den psychologischen und geschichtlichen Erörterungen aussieht, soll nun im zweiten Abschnitt aufgenommen werden.

¹⁵⁷ MA, II: 1, 223.

¹⁵⁸ MA, I: 491.

¹⁵⁹ JGB: 16.

¹⁶⁰ Gödde, Traditionslinien des „Unbewussten“, S. 468: „Nietzsches anthropologische Aussagen resultierten primär aus seiner Selbsterfahrung und Introspektion, waren aber auch von Maximen, Reflexionen, Essays und Aphorismen der grossen Dichter, Philosophen und Moralisten inspiriert.“

2.2. Auf der Suche nach der richtigen Geschichtsschreibung (Methodologie)

Im ersten Abschnitt wurden Beeinflussungsquellen vorgestellt, die zeigen, welche Kräfte uns gemäss Nietzsche bei unseren Überlegungen und Handlungen begleiten und antreiben. Ein solches Verständnis vermittelt einen Eindruck dafür, welche Motive ihm zufolge hinter unseren gegenwärtigen Moralvorstellungen und hinter unserer gesamten Kultur vermutet werden müssen. Es hat zugleich aufgezeigt, wo die Gründe für mögliche Verkenntnisse zu suchen sind. Denn die Motive, welche die Menschen leiten, führen oft nicht zu einer wahrheitskonformen Auslegung der Welt. Die Wahrheit zu entdecken führt damit über eine Entdeckung der Unwahrheiten. „Ich erst habe die Wahrheit *entdeckt*, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand – *roch* ...“¹⁶¹ Der vorliegende zweite Abschnitt soll nun die Methodik der *Genealogie der Moral* anhand ihres positiven Anspruches weiter entwickeln. Die bisher aufgezeigten wichtigsten Prägungsarten, nämlich die psychologische und historische, bilden hierbei einen wichtigen Bestandteil, den es genauer zu erläutern gilt. Allerdings wird der methodische Kontext von einer bisher unbeleuchteten Seite in Angriff genommen. Es wird der Frage nachgegangen, welche methodischen Prinzipien hinter einer Rekonstruktion der Gegenwart stehen, bei der eine historische Vorgehensweise einen zentralen Platz einnimmt und dem Verfahren seinen Namen verleiht. Nietzsche will eine tatsächlich stattgefundene Entstehungsgeschichte der gegenwärtigen moralischen Vorstellungen liefern. Dies etwa im Gegensatz zu Paul Réé, welcher diesem Anspruch seiner Meinung nach nicht gerecht werden konnte und nicht auf dem Boden der grauen Tatsachen blieb, sondern ins Blaue phantasiert hatte. „*Historie der Moral* [...] Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundert Mal wichtiger sein muss als gerade das Blaue: nämlich *das Graue*, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!“¹⁶² Diesem historischen Anspruch nach handelt es sich bei der *Genealogie der Moral* um eine Suche nach der richtigen Geschichtsschreibung der Moral. Ein Charakteristikum der genealogischen Geschichtsschreibung ist demnach, dass sie wahre Geschichtsschreibung ist. Sofern nach der hier praktizierten Methode Ausschau gehalten wird, geht es infolgedessen um eine Geschichtsmethodologie. Die Absicht besteht nun darin, die methodischen Ansätze herauszuarbeiten, diese in einen methodischen Gesamtkontext zu stellen und sie anhand der *Genealogie der Moral* zu erläutern. Dazu wird zunächst dargelegt, dass die Vorgehensweise einer Art von Naturalismus

¹⁶¹ EH, Warum ich ein Schicksal bin: 1.

¹⁶² GM, Vorrede: 7.

verpflichtet ist und sich gegen metaphysische Weltauslegungen zur Wehr setzt. Nachfolgend wird im Rahmen seiner naturalistischen Herangehensweise auf die Bedeutung des Körpers mit seinen physiologischen und psychologischen Eigenheiten hingewiesen, die im Verborgenen wirken. Bewusste Aussagen und bewusste Handlungen gelten, wie bereits dargelegt wurde, lediglich als Oberflächenerscheinungen. Dabei stellen sich über die bisherigen Darlegungen im ersten Abschnitt die Fragen, wie physiologische und psychologische Aspekte genauer zueinander stehen, welche psychologischen Faktoren für die *Genealogie der Moral* von grösster Bedeutung sind, und wie die psychologischen und historischen Ansätze miteinander zusammenspielen. Die Eigentümlichkeiten der spezifisch historischen Herangehensweise werden dann im nächsten Abschnitt ebenfalls weiter beleuchtet.

2.2.1. Naturalismus

Nietzsche als Naturalisten zu sehen, hat eine breite Akzeptanz gefunden.¹⁶³ Generell könnte man sagen, dass Nietzsches naturalistische Herangehensweise an die Moral darin besteht, durch eine nichtmetaphysische Weise zu erklären, wie wir zu unseren moralischen Ansichten gelangt sind. Die Genealogie startet mit der Ablehnung von Erklärungen über eine moralische Hinterwelt. Nietzsche gibt zu bedenken, dass die metaphysische Hinterwelt gerade ein Produkt der Verkennung der wahren Welt sei. „Leidenschaft, Irrtum und Selbstbetrug“ stünden am Ursprung solcher Annahmen.¹⁶⁴ Wie Pippin in einem Kommentar zu Nietzsches *Genealogie der Moral* festhält, lassen sich natürlich verschiedenen Formen von Naturalismus unterscheiden.¹⁶⁵ Zudem kann der Begriff Natur beinahe alles bedeuten.¹⁶⁶ Es wird daher nötig sein, genauer darzulegen, inwiefern Nietzsche als Naturalist verstanden werden kann und welche Prinzipien er seinen Untersuchungen zugrundelegt. Pippin selbst unterscheidet in sehr allgemeiner Form zwischen zwei verschiedenen Spielarten von Naturalismus. Eine erste, „gemässigte“ Gruppe von Naturalisten vertritt lediglich die Meinung, dass man Objekte stets in Raum und Zeit festmachen muss, sofern eine Untersuchung Wissenschaftlichkeit beanspruchen darf. Einer strengeren Form nach müsste alles nach naturwissenschaftlichen Methoden

¹⁶³ Janaway, *Beyond Selflessness*, S. 34.

¹⁶⁴ MA, I: 9: „*Metaphysische Welt*. – Es ist wahr, es könnte eine metaphysische Welt geben; die absolute Möglichkeit davon ist kaum zu bekämpfen. Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden; während doch die Frage übrig bleibt, was von der Welt noch da wäre, wenn man ihn doch abgeschnitten hätte. Diess ist ein rein wissenschaftliches Problem und nicht sehr geeignet, den Menschen Sorge zu machen; aber Alles, was ihnen bisher metaphysische Annahmen *werthvoll, schreckenvoll, lustvoll* gemacht, was sie erzeugt hat, ist Leidenschaft, Irrthum und Selbstbetrug; die allerschlechtesten Methoden der Erkenntniss, nicht die allerbesten, haben daran glauben lehren. Wenn man diese Methoden, als das Fundament aller vorhandenen Religionen und Metaphysiken, aufgedeckt hat, hat man sie widerlegt.“

¹⁶⁵ Pippin, *Lightning and Flash*, S. 49.

¹⁶⁶ Boyer, *Hierarchy and Truth*, S. 3.

erklärt werden können. Eine Einordnung von Nietzsche in die zweite Spielart scheint auf den ersten Blick nicht sinnvoll. Dafür nimmt Nietzsche zur Wissenschaft ein zu kritisches Verhältnis ein.¹⁶⁷ Er hält ihr zwar zugute, dass sie von metaphysischen Vorstellungen Abstand nimmt. Die Wissenschaft verfährt, das ist aus seiner Optik das Erfreuliche, in dieser Hinsicht naturalistisch, weil sie nicht Bezug auf eine andere Welt nimmt. Andererseits kritisiert Nietzsche die Wissenschaft, weil sie doch einigen anderen metaphysischen Vorstellungen verhaftet bleibe. Dazu gehört das wissenschaftliche Modell, in Kategorien von Ursachen und Wirkungen zu forschen.¹⁶⁸ Im Werk Nietzsche zeichnet sich demgegenüber eine Ontologie ab, die Abstand von der Vorstellung nimmt, etwas könne über etwas anderes eine eindimensionale Einwirkung hervorrufen. Die Welt ist nicht mechanisch, wobei das eine auf das andere wirkt, stattdessen muss eine wechselseitige Abhängigkeit angenommen werden. Die Welt ist stets als relationales Geflecht zu denken. Das heisst, die Wirkungszusammenhänge ergeben sich in einem gegenseitigen Prozess. „Aber *unmöglich* kann es ein Nacheinander sein: sondern *zugleich* nimmt hier die Spannung zu, und *dort* die Spannung ab. Die Vorgänge, die wirklich miteinander zusammenhängen, müssen *absolut gleichzeitig* verlaufen.“¹⁶⁹ Ein weiterer Einwand gegen die Naturwissenschaften betrifft das mathematische Denken und das Denken in Kategorien der Notwendigkeit. Nietzsche sieht keine stabilen Beziehungen, sondern ein dynamisches Werden am Werk. Kurzum, Nietzsche verfiicht eine Ontologie, die das Sein nicht fixieren lässt. Sein meint immer Werden und das Werden ist ein Kampf, bei dem nicht absehbar ist, was aus ihm entstehen wird.¹⁷⁰ „‘Die Dinge‘ betragen sich nicht regelmässig, nicht nach einer *Regel*: es giebt keine Dinge (– das ist unsere Fiktion) sie betragen sich ebensowenig unter einem Zwang von Nothwendigkeit.“¹⁷¹

Obwohl Nietzsche ein zuweilen kritisches Verhältnis zur Wissenschaft einnimmt, gibt es dennoch Übereinstimmungen. Eine Gemeinsamkeit erkennt Leiter darin, dass Nietzsche nach kausalen Gründen für unser Verhalten suche, die sogar deterministischen Charakter haben. Das Verhalten wird durch soziale, physiologische oder psychologische Motive erklärt. Wenn Nietzsche auch einem strengen Determinismus den Kampf ansagt und sich gegenüber der Wissenschaft kritisch äussert, bleibt der Ansatz doch derselbe. „This speculative psychology [...] appears to give us causal explanations for various human phenomena, which, even if not

¹⁶⁷ Ebd. S. 6.

¹⁶⁸ Montebello, Nietzsche: La volonté de puissance, S. 38.

¹⁶⁹ N, 1883–1884: 24 [36].

¹⁷⁰ Montebello, Nietzsche: La volonté de puissance, S. 44.

¹⁷¹ N, 1888: 14 [79].

law-governed, seem to have a deterministic character.“¹⁷² Leiter schlägt daher vor, Nietzsche als methodologischen Naturalisten zu betrachten, der eine Kontinuität mit den empirischen Wissenschaften garantiert.¹⁷³ Es gilt zu betonen, dass diese Teilkontinuität mit der empirischen Forschung methodischer Natur bleibt und nicht inhaltlich zu verstehen ist. Inhaltlich geht Nietzsche einen bisher eigenen Weg und der gemeinsame Ansatzpunkt mit anderen empirischen Forschungen würde höchstens darin bestehen, dass er den Menschen nicht als etwas betrachtet, was von höherer oder gänzlich anderer Art als der Rest der Natur sei.¹⁷⁴ Zentrale Behauptungen, wie jene, dass die gegenwärtige Moral aus Ressentiment gegenüber einer herrschenden Klasse entstanden sei, stehen aber in keiner wissenschaftlichen Tradition.

Wenn wir Nietzsche als Naturalisten bezeichnen, dann also im Sinne, wonach metaphysische Beschreibungen in seinen Erklärungsmodellen nichts zu suchen haben und eine methodische Kontinuität (wenn auch nicht in allen Belangen) mit der Wissenschaft gewahrt bleibt. Owen unterscheidet bei der antimetaphysischen Haltung zwischen zwei Argumentationstaktiken, die Nietzsche anwendet. Einerseits versucht er uns gegenüber metaphysischen Entitäten misstrauisch zu machen.¹⁷⁵ Eine „platonische“ Hinterwelt gebe es nicht. Andererseits gibt er zu verstehen, dass wir alles in naturalistischen Termen ausdrücken können. Selbst wenn eine Hinterwelt existieren würde, lasse sich die Welt auch anders erklären. So erklärt Nietzsche, dass unsere Überzeugungen und Gefühle nicht durch die Vernunft erklärbar sind, sondern durch Gefühle wie Freude und Schmerz. Moralisches Handeln, damit sogenannte altruistische Handlungen, erklärt er hauptsächlich psychologisch und gibt zu verstehen, dass sie in vielen Fällen interessengeleitete Handlungen sind. Nietzsche vermeidet also, menschliche Handlungen mithilfe von überphänomenalen Entitäten zu erklären. Empirische Methoden reichen vollkommen aus.¹⁷⁶

Diese empirischen Methoden sind bei Nietzsche sehr umfassend zu verstehen. Obwohl Nietzsche stark auf psychologische Erklärungen ausgerichtet ist, handelt es sich hierbei nicht um das einzige Erklärungsschema.¹⁷⁷ Generell geht es um alle Kräfte, die wir in unserem Leben auf der Erde antreffen.¹⁷⁸ Dazu gehören physiologische, psychologische oder soziologische

¹⁷² Leiter, Nietzsche's Naturalism Reconsidered, S.4.

¹⁷³ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 3.

¹⁷⁴ Leiter, Nietzsche's Naturalism Reconsidered, S. 4.

¹⁷⁵ Owen, Nietzsche's Genealogy of Morality, S. 18.

¹⁷⁶ Clark, On knowledge, truth, and value, S. 50.

¹⁷⁷ Janaway, Beyond Selflessness, S. 53: „If Nietzsche's causal explanations for our moral values are naturalistic, they are so in a sense which includes within the ‚natural‘ not merely the psychophysical constitution of the individual whose values are up for explanation, but also many complex cultural phenomena and the psychophysical states of past individuals and projected types of individual.“

¹⁷⁸ Hatab, Nietzsche's On the Genealogy of Morality, S. 16.

Überlegungen. Wie dieses Zusammenspiel bei Nietzsche aussieht, wird uns nachfolgend beschäftigen. Der Weg zum Verständnis führt hier über den Begriff des Körpers. Er ist gewissermaßen der Ort, wo die physiologischen, psychologischen und soziologischen Kräfte aufeinandertreffen und sich entfalten. Der Körper steht dabei im Gegensatz zum Bewusstsein, nicht aber zur ersten Natur (physiologische und psychologische Natur) und zur zweiten Natur, welche sich durch das Einwirken auf den Körper – also nicht über vernunftgeleitete Argumentation – bildet (soziologische Natur).

2.2.2. Vom Körper her verstehen

Zentraler Bestandteil von Nietzsches naturalistischen Herangehensweise ist seine Vorstellung, dass wir den Menschen zu wesentlichen Teilen über den Körper kennen lernen sollten. Der Begriff ist dabei weit gefasst. Dazu gehört zum einen unser Körper in einem engeren Sinne: der Stoffwechsel einer Person, seine körperliche Verfassung, seine Anfälligkeit für Krankheiten. Dann aber auch seine psychologische Konstitution, die natürlich und historisch geprägt ist. Der Körper ist jedenfalls nicht ein materielles Substrat, das unabhängig seiner Triebaktivitäten verständlich wäre.¹⁷⁹ Mit dieser Fassung der Begrifflichkeit und dem Status, der ihr Nietzsche gibt, wendet er sich nicht nur gegen metaphysische Vorstellungen im Sinne der Postulierung von Hinterwelten, sondern insbesondere auch gegen bewusstseinsbetonende Positionen. Sowohl das biologische, materialistische Vokabular als auch das psychologische Vokabular bietet ihm die Möglichkeit, sich vom Bewusstseinsparadigma der traditionellen Philosophie zu lösen. A) Das biologische, materialistische Vokabular setzt das Körperliche und nicht das Bewusstsein oder die Vernunft ins Zentrum, B) das psychologische Vokabular setzt gegenüber dem bewusst denkenden Menschen unbewusste Affekte und Instinkte als Hauptakteure im menschlichen Körper.¹⁸⁰ In der *Fröhlichen Wissenschaft* kommt Nietzsche auf die Frage zu sprechen, wie sich der allgemeine „Geschmack“ verändere.¹⁸¹ Unter dem Geschmack versteht er nicht die Vorliebe für gewisse Speisen, sondern in einem sehr umfassenden Sinne geht es um Vorlieben jeglicher Art: letztlich geht es darum, wie wir denken und aus welchen Motiven wir handeln. In der Wortwahl – er spricht vom Geschmack – zeigt sich bereits Nietzsches grundlegender Ansatz, den Menschen vom Körper und nicht vom Bewusstsein oder der Vernunft her zu betrachten. Will man den Menschen *umfassend und tiefgreifend*

¹⁷⁹ Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, S. 83.

¹⁸⁰ Ebd. S. 94.

¹⁸¹ FW: 39: „Wie verändert sich der allgemeine Geschmack? Dadurch, dass Einzelne, Mächtige, Einflussreiche ohne Schamgefühl *ihr* hoc est ridiculum, hoc est absurdum, also das Urtheil ihres Geschmacks und Ekels, aussprechen und tyrannisch durchsetzen: – sie legen damit Vielen einen Zwang auf, aus dem allmählich eine Gewöhnung noch Mehrerer und zuletzt ein *Bedürfniss Aller* wird.“

verstehen, so gilt es, ihn nicht über den vernünftigen, den bewussten Teil anzugehen. Vom Körper her werden die Bedürfnisse, schliesslich die Argumente gebildet und verschiedene Ansichten bilden sich über körperliche Differenzen aus. Oft sind sie psychologisch zu ergründen, und dabei gilt für Nietzsche immer: Das Bewusstsein, die bewusste Argumentation folgt dem Unbewussten nach. Hierunter lassen sich Nietzsches Hinweise verorten, dass die Gewöhnung und der „Eifer“ grundlegender als die Argumentation sind. „Der gebundene Geist nimmt seine Stellung nicht aus Gründen ein [...] Später, als er Christ und Engländer war, hat er vielleicht auch einige Gründe zu Gunsten seiner Gewöhnung ausfindig gemacht.“¹⁸² Das heisst also, dass die Gründe oft erst nachträglich zu einer bestimmten Haltung hinzukommen. Tiefer verwurzelt finden wir nicht Vernünftiges, sondern psychologische Mechanismen, die zur Angewöhnung einer Haltung geführt haben. Das bedeutet zudem, dass die betreffende Person nicht durch ihre Argumentation in ihrer Eigentlichkeit als Person erfasst werden kann. Etwas pointierter ausgedrückt: Die Person ist nicht das, was sie sagt. „Man mag [die] Gründe [eines gebundenen Geistes] umwerfen, damit wirft man ihn in seiner ganzen Stellung nicht um. Man nöthige zum Beispiel einen gebundenen Geist, seine Gründe gegen die Bigamie vorzubringen, dann wird man erfahren, ob sein heiliger Eifer für die Monogamie auf Gründen oder auf Angewöhnung beruht.“¹⁸³ Positiv gedreht heisst dies wiederum, dass der heilige Eifer und damit die Gefühle dieser Person tiefer an das Wesen reichen, als seine Gründe für eine eingenommene Position.

Bleibt genauer zu klären, wie die beiden Kategorien des Körpers (Physiologie und Psychologie) miteinander zu denken sind. Die Antwort lautet, dass es sich letztlich um sich gegenseitig erklärende Modelle handelt. Die Physiologie ist nicht ohne die Psychologie zu klären, die Psychologie nicht ohne die Physiologie. Zwar fällt Nietzsches Betonung je nach Ausführung auf das eine oder das andere Moment. So findet sich in *Jenseits von Gut und Böse* eine Stelle, in welcher Nietzsche den Vorrang der Psychologie zu deklarieren scheint. „Niemand noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine *tiefer* Welt der Einsicht eröffnet [...] wird zum Mindesten dafür verlangen dürfen, dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.“¹⁸⁴ Der Vorzug der Psychologie wird von Nietzsche jedoch abgeschwächt, indem er den Körper und den Willen zur Macht durch ein physiologisches Vokabular erklärt. Der Vorrang scheint sich in sol-

¹⁸² MA, I: 226.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ JGB: 23.

chen Momenten gerade wieder zu drehen, weil er die Instinkte und Affekte umgekehrt auf physiologische Momente zurückführt. So gibt er zu verstehen, dass die Instinkte und Affekte nur Worte, Fiktionen und Interpretationen darstellen. „[D]as was wirklich vor sich geht bei der Regsamkeit unserer menschlichen Affekte sind jene physiologischen Bewegungen, und die Affekte (Kämpfe usw.) sind nur intellektuelle Ausdeutungen, dort wo der Intellekt gar nichts weiss, aber doch alles zu wissen *meint*.“¹⁸⁵ Insgesamt ist es aufgrund dieser gegenseitigen Abhängigkeit deshalb wenig sinnvoll, zwischen dem physiologischen und psychologischen Vokabular Konkurrenten um die Vorherrschaft zu sehen und sie gegeneinander auszuspielen. Die beiden ergänzen sich gegenseitig und bilden bei Nietzsche das Fundament jeglicher Interpretation. Er spricht deshalb auch von einer „Physio-Psychologie“.¹⁸⁶ Vielmehr gilt es zu sehen, welche Aufgabe sie erfüllen können und in welcher Weise sich die beiden ergänzen. Das physiologische Vokabular bietet Nietzsche zwei wesentliche Vorteile. Er kann sich gegen ein bewusstseinsphilosophisches und metaphysisches Vokabular abgrenzen. Gegenüber dem Bewusstsein wird das Unbewusste aufgewertet, zudem werden genetische oder soziologische Einflüsse dadurch berücksichtigt. Das psychologische Vokabular ergänzt das physiologische Vokabular insofern, als dass es ihm gestattet, die Welt nicht streng naturwissenschaftlich und deterministisch zu deuten. Er unterstreicht damit die Vorstellung, dass das Materielle miteinander im Kampf und in Bewegung steht. Dabei ist die materielle Welt oder der Körper des Menschen gewissermassen der Schauplatz dieser Auseinandersetzungen. Die Mächte, die hier wirksam sind, sind nicht als neutrale Kräfte zu verstehen, sondern wirken affektiv.¹⁸⁷ Das heisst, es gibt keine Kräfte, die nicht ein Element der Passion enthalten, keine Kraft also, die gegenüber den anderen Kräften sich neutral verhalten würde. Ein stabiler Zustand ist dabei nicht vorgesehen, auch hier besteht ein Unterschied zum mechanischen Weltbild der Naturwissenschaften. Die Mächte wirken in einem unaufhörlichen Prozess.¹⁸⁸ Für das Geltendmachen dieser Kämpfe braucht Nietzsche darum ein psychologisches Vokabular, er haucht der Welt damit Leben ein, was alleine mit einem physiologischen Vokabular nicht möglich wäre.

Der physiologisch-psychologische Körper bildet die Basis und nimmt eine ursprünglichere Rolle als das Bewusstsein ein. Wie dies genau verstanden werden muss, bleibt hingegen weiter erklärungsbedürftig. Lässt sich jede Handlung, jede Aussage auf den Körper zurückführen? Ist das Bewusstsein nur ein Epiphänomen? In welchem Verhältnis stehen der Körper und

¹⁸⁵ N, 1881: 11 [128].

¹⁸⁶ JGB: 23.

¹⁸⁷ Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, S. 74.

¹⁸⁸ Ebd. S. 75.

das Bewusstsein letztlich zueinander? Um Antworten auf diese Fragen zu erhalten, muss ein Blick auf Nietzsches Handlungsmodell geworfen werden. Einen bedeutenden Hinweis zu seinem Handlungsmodell erhalten wir in der *Morgenröte*, wo er schreibt, dass man auf zwei verschiedene Weisen das Bestehen der Moral verneinen kann, er die Möglichkeit von moralischen Handlungen aber nur auf die zweite Weise leugnet. Diesen Ausführungen zufolge kann einerseits behauptet werden, dass die Handlungen, welche moralisch genannt werden, gar nicht aus moralischen Gründen getätigt werden. Dies würde bedeuten, dass moralische Handlungen immer egoistische Handlungen darstellen und altruistisches Handeln eine Fiktion ist. Oder es kann andererseits behauptet werden, dass moralisches Handeln sich nicht auf eine Wahrheit stützen kann. Hier wird nicht bestritten, dass die Handlungen aus moralischen Motiven heraus begangen werden, es wird aber bestritten, dass moralische Handlungen auf wahren Gründen beruhen. Es wird also zugestanden, dass moralische Argumente Motive zum Handeln darstellen können und in uns Gefühle wecken können, obwohl diese Argumente keiner Tatsache entsprechen:

„Es giebt zwei Arten von Leugnern der Sittlichkeit. – ‚Die Sittlichkeit leugnen‘ – das kann *einmal* heissen: leugnen, dass die sittlichen Motive, welche die Menschen *angeben*, wirklich sie zu ihren Handlungen getrieben haben, – es ist also die Behauptung, dass die Sittlichkeit in Worten bestehen und zur groben und feinen Betrügerei (namentlich Selbstbetrügerei) der Menschen gehöre, und vielleicht gerade bei den durch Tugend Berühmtesten am meisten. *Sodann* kann es heissen: leugnen, dass die sittlichen Urtheile auf Wahrheiten beruhen. Hier wird zugegeben, dass sie Motive des Handelns wirklich sind, dass aber auf diese Weise *Irrthümer*, als Grund alles sittlichen Urtheilens, die Menschen zu ihren moralischen Handlungen treiben. Diess ist *mein* Gesichtspunct: doch möchte ich am wenigsten verkennen, dass *in sehr vielen Fällen* ein feines Misstrauen nach Art des ersten Gesichtspunctes, also im Geiste des La Rochefoucauld, auch im Rechte und jedenfalls vom höchsten allgemeinen Nutzen ist. – Ich leugne also die Sittlichkeit wie ich die Alchymie leugne, das heisst, ich leugne ihre Voraussetzungen: *nicht* aber, dass es Alchymisten gegeben hat, welche an diese Voraussetzungen glaubten und auf sie hin handelten. – Ich leugne auch die Unsittlichkeit: *nicht*, dass zahllose Menschen sich unsittlich *fühlen*, sondern dass es einen Grund in der *Wahrheit* giebt, sich so zu fühlen.“¹⁸⁹

Da Nietzsche die Möglichkeit von moralischen Handlungen nur in dieser zweiten Hinsicht bestreitet, argumentiert er hier also nicht, dass moralische Handlungen *per se* egoistische Handlungen sind. Er gesteht ein, dass es moralisch motivierte Handlungen gibt, auch wenn solche Handlungen rarer sein dürften, als man gemeinhin anzunehmen bereit ist. Dennoch gilt es festzuhalten: Die Betonung des Körperlichen gegenüber dem Bewusstsein und dem Argumentativen zielt nicht auf eine völlige Reduktion des Bewusstseins auf das Körperliche. Nietzsches Position war in dieser Hinsicht zwar nicht immer dieselbe.¹⁹⁰ In einer früheren

¹⁸⁹ M: 103.

¹⁹⁰ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 92. Ridley, Nietzsche's conscience, S. 80.

Phase hat er eine Position vertreten, wonach im Sinne La Rochefoucaulds jede Tat eine rein egoistische Tat sei.¹⁹¹ Im Rahmen seiner Ausführungen in der Morgenröte – und es weist nichts darauf hin, dass er diese Position danach nicht beibehalten hätte – gibt er aber zu verstehen, dass er lediglich die zweite Form der Skepsis gegenüber moralischen Handlungen vertrete.

Damit sehen wir uns mit der Situation konfrontiert, dass Nietzsche einerseits den Körper ins Zentrum seiner Überlegungen rückt, auf der anderen Seite zugesteht, dass der öffentliche Diskurs eine motivationale Wirkung tätigen kann. Ist dies, wenn nicht ein offensichtlicher Widerspruch, so doch eine Position, bei welcher der Körper nicht als grundlegender behauptet werden kann? Einerseits gesteht er dem Körper einen ursprünglichen Charakter zu, andererseits sollen moralische Überlegungen motivationalen Charakter haben können, obwohl sie nichts Körperliches, sondern rein imaginärer Natur sind. Als imaginär bezeichne ich sie, weil die Argumente eine Realität nur in der Vorstellungskraft haben. In der Tat kann dem Körper vor diesem Hintergrund keine absolute Priorität eingeräumt werden. Es gilt aber zu sehen, dass Nietzsche dem Körper eine starke Priorität einräumt und selbst viele moralische Handlungen auf den Körper zurückführt. Kommt hinzu, dass selbst jene Handlungen, die Nietzsches Ansicht nach aus moralischen, imaginären Gründen getätigt werden, zwar motivational wirksam sein können, dass Personen, bei welchen diese Gründe wirksam sind, diese Gründe aber nicht aufgrund der Argumentation, sondern aus körperlichen Gründen übernommen haben: „nur Gefühle, aber keine Gedanken erben sich fort“.¹⁹² Damit ist ein zweistufiges Motivationschema angesprochen, bei dem der Körper die Oberhand behält. Das Bewusstsein ist bei Nietzsche nur „kind-epiphenomenal“ wie Leiter bemerkt.¹⁹³ Eine Eigenschaft ist „kind-epiphenomenal“, wenn die betreffende Eigenschaft nur aufgrund von anderen, vorrangigen Eigenschaften bestehen kann. Das Bewusstsein als Ursprung von Handlungen zu betrachten, wäre demnach nicht ganz korrekt. Zwar kann ein Mensch aus moralischen Gründen (Ebene des Bewusstseins) handeln, aber die moralische Ebene besteht nur aufgrund einer zugrunde liegenden Ebene. Zu dieser zugrunde liegenden Ebene gehört bei Nietzsche der Körper. Das heisst also, dass auf der Ebene des Bewusstseins Gründe für eine Handlung ausfindig gemacht werden können. Aber die Bewusstseins-ebene, sie wird zu einer zweiten Natur, kann weiter erklärt werden, nämlich durch die gemäss Nietzsche vorrangige Ebene des Körpers – also einer ersten Natur. Ursprüngliche Triebe können durch die moralischen Deutungen umgestal-

¹⁹¹ Ridley, Nietzsche's conscience, S. 80.

¹⁹² M: 30.

¹⁹³ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 91.

tet werden. „An sich hat [...] *jeder Trieb*, weder diess noch überhaupt einen moralischen Charakter und Namen [...] er erwirbt diess Alles erst, als seine zweite Natur [...].“¹⁹⁴ Man wird deshalb sagen können, dass eine Tat aus moralischen Gründen vollzogen wurde. Ein Mensch kann gemäss Nietzsche altruistisch *denken und fühlen*. Aber hinter diesem moralischen Bereich muss dennoch eine vorrangige Ebene des Körpers in Betracht gezogen werden. Der Mensch mag sich in einem Reich von moralischen Gründen aufgehoben fühlen und diese Gefühle müssen nicht täuschen. Aber der Grund warum er moralisch denkt und fühlt, bleibt letztlich über den Körper zu erklären. Dementsprechend lassen sich die Ausführungen in der *Genealogie der Moral* lesen. Es mag zwar sein, dass in der Gegenwart moralisch gedacht und gefühlt wird, am Ursprung stehen aber die Interessen von schwachen Persönlichkeiten. Die Schwachen können sich weniger gut durchsetzen als die herrschende Klasse und mussten die Sklaven-Moral erfinden, um sich gegen die Herrschenden zur Wehr zu setzen.¹⁹⁵ Die Schwachen mögen dabei auch das Gefühl haben, sie hätten ihre Moralansichten frei und aus vernünftigen Gründen gewählt: „lasst uns anders sein als die Bösen“, aber hier begehen sie einen Denk-Fehler, nämlich „die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als *Verdienst* auszulegen.“¹⁹⁶ Was hier zum Ausdruck kommt ist nicht Freiheit, sondern der Instinkt der Schwachen. Es mag sein, dass wir moralisch denken und fühlen, aber dies geschieht aufgrund einer auferlegten zweiten Natur.

2.2.3. Wille zur Macht, Grausamkeit, Furcht

Wenn auch die biologischen Komponenten des Körpers in methodischer Hinsicht eine wichtige Rolle spielen und den psychologischen Aspekten nicht untergeordnet werden können, nehmen die psychologischen Hinweise in Nietzsches Ausführungen einen grösseren Raum ein. Nietzsches „Körper“ ist vielfach eine psychologische Grösse, die Ausführungen in der *Genealogie der Moral* bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Es wird nun thematisiert, inwiefern solche psychologischen Ausführungen ahistorischer Natur sind und auf Grundkonstanten des Menschen verweisen und inwiefern sie dennoch eine Historisierung des Menschen und der menschlichen Praktiken erlauben. Es geht letztlich um die Frage, inwiefern die Genealogie überhaupt einen historischen Anspruch erheben kann. Oder anders formuliert, in welchem Verhältnis Psychologie und historisches Denken bei Nietzsche stehen. Zunächst soll das psychologische Grundprinzip Nietzsches, der Wille zur Macht, vorgestellt werden. Danach

¹⁹⁴ M: 38.

¹⁹⁵ GM, I: 13.

¹⁹⁶ Ebd.

gehe ich auf zwei spezifische psychologische Motive ein, jenes der Grausamkeit und der Furcht, die bei Nietzsche in der *Genealogie der Moral* einen prominenten Platz einnehmen und zwei Grundkonstanten des Menschen bezeichnen. Die daraus gewonnenen Hinweise sollen uns schliesslich zu einer Antwort führen, inwiefern historisches Denken noch einen Platz findet.

a) Der Wille zur Macht

Erstmals tritt der Begriff vom Willen zur Macht in *Also sprach Zarathustra* auf. Danach ist auch in *Jenseits von Gut und Böse*, der *Genealogie der Moral* und in nachfolgenden Schriften davon die Rede. Porter bemängelt, dass eine Theorie vom Willen zur Macht nirgends richtig ausgeführt werde und der Begriff daher rätselhaft bleibe. Wenn davon die Rede sei, werde eine Theorie davon mehr vorausgesetzt als erklärt – die meiste Erklärung finde man noch im problematischen Nachlass.¹⁹⁷ Ein von Nietzsche selbst angekündigtes Buch unter dem Titel *Der Wille zur Macht* ist von ihm letztlich nie herausgegeben worden und erst auf verfälschende Weise von seiner Schwester publiziert worden. Warum er es nicht vollendet hat, bleibt hingegen unklar. Womöglich, wie Montebello spekuliert, weil ihm eine systematische Darstellung oder eine Schematisierung des Begriffs nicht möglich schien.¹⁹⁸ Die Auffassung, man solle dem Begriff darum nicht allzu viel Gewicht beimessen, bleibt aber aufgrund der zahlreichen Nennungen und der ihm zugeschriebenen Bedeutung einer plausiblen Begründung bedürftig. Sie hat, sofern dies doch getan wurde, vermutlich mit einer Verlegenheit zu tun; man möchte die mit dem Begriff tatsächlich verbundenen oder die ihm eigens vorgehaltenen Implikationen umgehen.¹⁹⁹ Er wird für ein metaphysisches Konstrukt gehalten oder als mit den Zielen der Aufklärung nicht vereinbar gesehen.²⁰⁰ Habermas sieht im Begriff der Macht die Vernunft angegriffen, weil damit alles zu einer Frage des persönlichen Geschmacks verkomme.²⁰¹ Von anderer Seite wurde in Hitler sogar eine beispielhafte Manifestation des Willens zur Macht erblickt.²⁰²

Dass man schwerlich um den Begriff herum kommt, zeigt sich jedoch schnell. Selbst in der *Genealogie der Moral*, wo der Begriff vom Willen zur Macht nur vereinzelt auftaucht, stellt ihn Nietzsche als grundlegendes Prinzip vor. So schreibt er, dass man bei der Entstehungsge-

¹⁹⁷ Porter, Nietzsche's Theory of the Will to Power, S. 548.

¹⁹⁸ Montebello, Nietzsche: La volonté de puissance, S. 6.

¹⁹⁹ Reginster, The Will to Power, S. 34.

²⁰⁰ Sedgwick, Nietzsche: The Key Concepts, S. 155.

²⁰¹ Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 106, 118-120.

²⁰² Stern, A study of Nietzsche, S. 120.

schichte der Moral die historische Methodik „eines in allem sich abspielenden *Macht-Willens*“ beachten müsse.²⁰³ Einige Zeilen weiter heisst es: „das Wesen des Lebens [...ist] sein *Wille zur Macht*.“²⁰⁴ Schliesslich sei eine Stelle angeführt, in der Nietzsche den Willen zur Macht auch an einem Ort ausmacht, wo man ihn womöglich nicht vermutet. Nämlich bei den asketischen Menschen; und damit bei Menschen, welche die Quellen der Kraft gerade versiegen lassen, bei jenen, welche inaktiv, in „Armuth, Demuth, [und] Keuschheit“²⁰⁵ leben. „[D]er asketische Priester verordnet damit, dass er ‚Nächstenliebe‘ verordnet, im Grunde eine Erregung des stärksten, lebenbejahendsten Triebes, wenn auch in der vorsichtigsten Dosirung, – des *Willens zur Macht*.“²⁰⁶

Diese Stellen zeigen, dass der Wille zur Macht als Grundantrieb jeglichen menschlichen Lebens zu verstehen ist. Für die Belange der *Genealogie der Moral* ist zunächst entscheidend, dass dieser Grundantrieb eine Kraft beschreibt, die jegliche Weltauslegung bestimmt. Die Weltauslegung der Starken vollzieht sich nach einem Willen zur Macht, ebenso jene der Schwachen. Der Wille zur Macht steht in der *Genealogie der Moral* entscheidend dafür, dass man seine Ansichten, seine Interessen durchsetzen will und sich damit womöglich auch einen bestimmten Nutzen verspricht. Das Nützlichkeitsdenken kann, aber muss nicht vorhanden sein. Für Nietzsche steht fest, dass die Schwachen sich einen solchen Nutzen suchten. Ihre Moralvorstellungen sollen ihnen helfen, sich gegen die Starken behaupten zu können. Aber bei den Herren-Menschen handelt es sich hierbei nicht um die zentrale Denkkategorie. „Was gieng sie die Nützlichkeit an!“²⁰⁷ Die Starken müssen eben gerade nicht berechnen und kalkulieren. Sie können Dinge jenseits von Nutzenkalkulationen durch Vornehmheit bestimmen. Das Prinzip lautet hier mehr: „Es ist so, weil wir es so wollen.“ Macht selbst zeigt sich dadurch, dass eine Ansicht eine andere Ansicht verdrängen oder auch in Schach halten kann. Sofern doch von Nützlichkeit gesprochen werden kann, bleibt sie aber stets als Nützlichkeit für einen bestimmten Standpunkt zu denken. Man könnte darum sagen, dass gemäss Nietzsche Individuen oder auch Interessensgruppen ihre Ansichten und Interessen durchsetzen möchten und eine dominierende Sichtweise stets als Ausdruck einer siegreichen Macht zu verstehen ist. In diesem Durchsetzungsprozess geht es mitunter darum, bestehende Praktiken neu auszulegen. In Bezug auf die Strafpraxis schreibt Nietzsche:

„[...] dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umge-

²⁰³ GM, II: 12.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ GM, III: 8.

²⁰⁶ GM, III: 18.

²⁰⁷ GM, I: 2.

richtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. [...] Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur *Anzeichen* davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat.“²⁰⁸

Der Wille zur Macht ist keinesfalls ein einheitlicher Wille, sodass alles, was von ihm in Beschlag genommen wird, auf dieselbe Weise gedeutet wird. Der Wille zur Macht verweist hier auf ein Prinzip der Sinngebung und nicht auf den Inhalt der Sinngebung. Es heisst „lediglich“, dass jede Auslegung gemäss einem Willen zur Macht vollzogen wird. Für die Moral bedeutet das, dass unterschiedliche Typen von Individuen die Moral jeweils auf eigene Weise deuten, sofern sie sich durchsetzen können. Sie deuten die Dinge gemäss ihren speziellen Eigenheiten. Die Schwachen ihrer Schwäche nach, die Starken ihrer Stärke nach.²⁰⁹ Dabei wird die Verfolgung der eigenen Standpunkte zuweilen mit unzimperlicher Härte durchgesetzt, so dass dieser Vorgang oftmals einem Überwältigungsprozess gleichkommt. „Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung [...].“²¹⁰ Allerdings beschränkt sich die Durchsetzung des eigenen Willens nicht auf diese hart geführten Kämpfe. Bereits ein subjektives Machtgefühl kann befriedigen und als Durchsetzung des eigenen Willens betrachtet werden. „Jedes Thier, somit auch la bête philosophe, strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im *Machtgefühl* erreicht. [Hervorhebung d. A.]“²¹¹ Die Begriffe vom Kampf und der Macht sollten darum nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein Anwachsen der Macht und des Machtgefühls nicht vorrangig in brutalen Kriegen, körperlichen Überwältigungen zu suchen ist. Man denke hier viel subtiler – etwa auch an einen Intellektuellen, der still in seinem Kämmerlein seine Gedanken ausbrütet: „Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht.“²¹² Die Möglichkeiten, wie die Macht ausgekostet werden kann, sind demnach vielseitig. Das eigene Machtgefühl muss nicht einmal mit tatsächlicher Macht einhergehen.²¹³ Auch die Moderne kostet ihre Macht auf moderate Weise aus. Nicht brutale, blutige Kämpfe zeigen sich als Zeichen der Macht. Nietzsche meint, dass die Menschen rohe Gewalt gar nicht mehr geniessen können. Hat man früher noch aus Rache gestraft und Men-

²⁰⁸ GM, II: 12.

²⁰⁹ Leiter, Nietzsche's Naturalism Reconsidered, S. 18.

²¹⁰ JGB: 259.

²¹¹ GM, III: 7.

²¹² GD, Die vier grossen Irrthümer: 5.

²¹³ Conway, Life and Self-Overcoming, S. 533: „Nietzsche's appeal here to a subjective measure of organic activity – notoriously, one's 'feeling of power' need not correspond to one's actual capacities or prospects for the exercise of power.“

schen den Tieren vorgeworfen, reduziert sich die heutige Strafpraxis auf weniger gewalttätige Methoden.²¹⁴ Ebenso wäre es verfehlt, den Willen zur Macht einfach mit einem Willen zur Domination von anderen Menschen gleichzusetzen. Der Wille zur Macht ist durchaus ein Wille zur Kontrolle und Domination – dies einer viel bemühten Leseweise nach.²¹⁵ Aber dies ist nicht so zu verstehen, dass der Wille zur Kontrolle und Domination in sozialer Kontrolle und Domination ausarten muss. Die Schwachen beispielsweise kontrollieren und dominieren mehr sich selbst als die anderen Menschen. Sie leben ein Leben nach selbstauferlegten Regeln und bestrafen ständig sich selbst. Darum kann der eigene Wille zur Macht gemäss Nietzsche ein Wille zur Schwäche sein. Man verfolgt nicht wirklich die eigenen Interessen. Das heisst, dass jemand der seinen Neigungen folgt, nicht zwingend den eigentlichen Interessen seiner selbst dient. So steht die Sklaven-Moral bei Nietzsche zwar für die Interessen der Schwachen, aber sie schaden sich trotzdem. „Die Vorschriften, welche man ‚moralisch‘ nennt, sind in Wahrheit gegen die Individuen gerichtet und wollen durchaus nicht deren Glück.“²¹⁶ Ein Hauptmerkmal der Moderne ist nämlich, dass man stets nach einem Schuldigen Ausschau hält und sich vornehmlich selbst beschuldigt.

So kann man Nietzsche zufolge sagen, dass auch die Schwachen von einem Willen zur Macht angetrieben werden; sie setzen nämlich die Ansichten durch, die sie für richtig halten. Der Vorwurf von Nietzsche lautet aber, dass sie sich damit nicht stärken, sondern schwächen. Sie stumpfen mit ihren Vorstellungen, mit ihren Geboten und Verboten ihr eigenes Leben ab, anstatt es zu neuen Blüten zu treiben. Obgleich dieser Schwäche, auf eine andere Weise sind die Schwachen eben doch mächtig. Sie sind in der Mehrzahl und konnten ihre Ansichten durchsetzen und bis heute erfolgreich verteidigen. Es ist wiederum diese Stärke, welche Nietzsche fürchtet.

Der Wille zur Macht muss, wie ich soeben dargelegt habe, nicht als Wille nach sozialer Kontrolle gedeutet werden; auch fordert Nietzsche nur bedingt soziale Kontrolle und Domination. Dies ist erwähnenswert, weil Nietzsches Einteilung in eine Sklaven- und Herren-Moral womöglich den Eindruck erwecken könnte, er sehe in den Herren-Menschen einen Typus Mensch, der nach umfassender Herrschaft strebt. Aber die Domination und Kontrolle, nach welcher der Wille zur Macht antreibt, geht für Nietzsche nicht zwangsläufig mit einer sozialen Motivation einher, wonach es andere Menschen zu kontrollieren gälte. Sicherlich könnte die eigene Macht durch soziale Kontrolle ausgeweitet werden, Herrschaft über die Sklaven-

²¹⁴ GM, II: 7.

²¹⁵ Reginster, *The Will to Power and the Ethics of Creativity*, S. 32.

²¹⁶ M: 108.

Menschen muss ausserdem als Bedingung angesehen werden, damit sich der Herren-Mensch richtig entwickeln kann. Es handelt sich hier aber um ein Mittel zum Zweck. Der Herren-mensch zeichnet sich, wie ich an späterer Stelle noch genauer erläutern werde, vor allem dadurch aus, dass er in der Lage ist, Werte nach einem eigenen Massstab selbst zu bestimmen und nach diesen zu leben. Ziel ist zudem, wie ich bereits ausgeführt habe, die eigenen Talente (sein Stärke) zu entwickeln. Was gehen ihn also die anderen an? Sie spielen nicht keine, aber eine untergeordnete Rolle, wenn es darum geht, an eigener Stärke zu gewinnen. Nietzsches Bild einer höheren Art Mensch ist zutiefst individualistisch geprägt. Gemäss dem bereits in Anspruch genommenen Ausspruch, „werde, wer du bist“²¹⁷, muss eine Person Hindernisse überwinden, um ihr Potential verwirklichen zu können. Domination und Kontrolle stellen sich dann als Effekt davon ein, wenn man über ein Hindernis Herr geworden ist, wenn man einen Widerstand überwunden hat. Hürden müssen überwunden werden, damit jeder das Maximum aus sich selbst herausholen kann.²¹⁸ Der Mensch hat sich nie vollendet. Er ist vielmehr angehalten sich jederzeit wieder selbst zu überschreiten, ein anderer zu werden, da er neue Widerstände überwinden muss. Er muss wie ein Schmetterling den Kokon zerbrechen, wenn die Zeit gekommen ist und die Reife und die notwendige Stärke vorhanden ist.

b) Grausamkeit

Zwei Ausprägungen des Willens zur Macht nehmen für die *Genealogie der Moral* eine vorrangige Stellung ein, einerseits die Grausamkeit und andererseits die Furcht. Der Wille zur Macht wird bei Nietzsche als ahistorisches Faktum des Menschen behandelt. Die Furcht und die Grausamkeit gelten bei Nietzsche wohl nicht als unveränderbare menschliche Eigenschaften, sind aber dennoch Grundkonstanten der menschlichen Geschichte. Wollte man diese Charaktereigenschaften ändern, wäre man vermutlich auf dem Weg einen neuen Menschen zu kreieren. So sind die Grausamkeit und der Wille zur Macht auch nicht deckungsgleich. Mit dem Willen zur Macht wird ein Machthunger behauptet. Die Vergrösserung der Kraft und das Überwinden von Widerständen, was diesen Machthunger stillen kann, muss aber nicht unbedingt mittels Grausamkeit erfolgen. Umgekehrt gilt: Der Mensch sucht nicht Grausamkeit als Ziel an sich, sondern lediglich um die eigene Macht vergrössern zu können.²¹⁹ Als Beispiele, welche die Grausamkeit in der Geschichte des Menschen kenntlich machen, dienen Nietzsche unter anderem die auf Scheiterhaufen verbrannten Menschen oder das Opfern von Tieren:

²¹⁷ Vgl. S. 43ff.

²¹⁸ Hatab, Nietzsche's On the Genealogy of Morality, S. 12.

²¹⁹ Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, S. 190.

„Was der Römer in der Arena, der Christ in den Entzückungen des Kreuzes, der Spanier Angesichts von Scheiterhaufen oder Stierkämpfen, der Japanese von heute, der sich zur Tragödie drängt, der Pariser Vorstadt-Arbeiter, der ein Heimweh nach blutigen Revolutionen hat, die Wagnerianerin, welche mit ausgehängtem Willen Tristan und Isolde über sich ‚ergehen lässt‘, – was diese Alle geniessen und mit geheimnissvoller Brunst in sich hineinzutrinken trachten, das sind die Würztränke der grossen Circe ‚Grausamkeit‘.“²²⁰

Die Grausamkeit war nicht nur früher eine Antriebsfeder. Auch wenn man heute keine Menschen mehr auf einem Scheiterhaufen verbrannt, grausam sind wir immer noch. Die nietzscheanische These lautet, dass sich in der Moderne die Grausamkeit nur vergeistigt hat. „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz; jenes ‚wilde Thier‘ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht.“²²¹ Die Grausamkeit mag sich in ganz verschiedenen Formen zeigen, sie mag sich verfeinert und spiritualisiert haben, aber sie war immer da und ist immer noch vorhanden. Auch in der *Genealogie der Moral* betont Nietzsche diesen Umstand: „[...] in ‚Jenseits von Gut und Böse‘ S. 117ff. (früher schon in der ‚Morgenröthe‘) habe ich mit vorsichtigem Finger auf die immer wachsende Vergeistigung und ‚Vergöttlichung‘ der Grausamkeit hingewiesen, welche sich durch die ganze Geschichte der höheren Cultur hindurchzieht (und, in einem bedeutenden Sinne genommen, sie sogar ausmacht).“ Eine vergeistigte Form von Grausamkeit wäre beispielsweise dann vorhanden, wenn im Namen der Gerechtigkeit Rache geübt wird und das Grausame an der Handlung kaschiert werden soll.

Wenn wir Nietzsche lesen, muss man den Eindruck bekommen, dass sich die Grausamkeit wie ein roter Faden durch die Geschichte der Menschheit zieht. Menschen sind grausam, weil sie andere Menschen foltern; sie sind aber auch grausam, weil sie sich selbst foltern, indem sie sich durch Vorschriften selbst einpferchen. Alleine an diesen beiden Beispielen lässt sich ablesen, dass es sich um gänzlich verschiedene Formen von Grausamkeit handelt. Nachfolgend soll zwischen drei verschiedenen Ausprägungen unterschieden werden, die in der *Genealogie der Moral* von Bedeutung sind. Erstens: Die Sklaven-Moral hat sich erst aufgrund von grausamen Gewalttaten durchsetzen können. Die These lautet, dass sich die Moral aus völlig aussermoralischem Verhalten entwickelt hat. „Nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtniss. [...] Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen.“²²² Die Personen mussten zunächst mittels Härte von den moralischen Ansichten „überzeugt“ werden. Denn Nietzsches Grundsatz lautet hier, dass Ansichten nicht einfach aus Vernunftgründen übernommen werden. Wir lassen uns nicht von Meinungen überzeugen, wir lassen uns Meinungen, wie schon an früherer Stelle bemerkt,

²²⁰ JGB: 229.

²²¹ Ebd.

²²² GM, II, 3.

vielmehr von Autoritäten einreden oder wir lassen uns auch, wenn man dem obigen Zitat folgt, Meinungen aufzwingen. Die Siegreichen bestimmen, welche Ansichten gelten sollen. Unsere moralischen Vorstellungen sind demnach nicht gerade auf moralische Weise verbreitet worden, sie sind gänzlich unmoralisch entstanden.

Zweitens: Handlungen, die man gemeinhin als moralisch bezeichnet, basieren des Öfteren auf der Grausamkeit als innerem Antrieb.²²³ „Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler – das ist ein harter Satz, aber ein alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz, den übrigens vielleicht auch schon die Affen unterschreiben würden [...]. Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen – und auch an der Strafe ist so viel *Festliches!* –“²²⁴ Strafen wird in unserer Gesellschaft nicht nur als Recht, sondern vermutlich sogar als moralische Pflicht angesehen. Täter müssen bestraft werden. Es gehört zu unseren moralischen Vorstellungen, dass Unrecht geahndet wird, und wir erachten es als gerecht, wenn Täter nicht ungeschoren davorkommen. Nietzsches Theorie des Strafens gibt uns nun ein Beispiel zur Hand, wonach das Strafen aber vorsätzlich amoralischen Charakter hat. So sei die Vorstellung, wonach Verbrecher – und nur Verbrecher – eine Strafe verdienen eine spät ausgereifte Form dieser Praxis. „Es ist die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch durchaus *nicht* gestraft worden, *weil* man den Übelanstifter für seine That verantwortlich machte, also *nicht* unter der Voraussetzung, dass nur der Schuldige zu strafen sei: – vielmehr, so wie jetzt noch Eltern ihre Kinder strafen, aus Zorn über einen erlittenen Schaden [...].“²²⁵ Nietzsche bringt das Strafen mit Emotionen oder gar Affekten in Verbindung. Wenn der Antrieb des Strafens aber der Zorn ist, dann handelt es sich nicht um Gerechtigkeitsüberlegungen, die bei der Bestrafung am Werk sind. Sofern Rache der Antrieb des Strafens ist, kann man getrost sagen, dass eine Portion Grausamkeit mitschwingt. Für Nietzsche sind Rache und Ressentiment dann auch zentrale Motive, welche die schwachen Menschen antreibt. Die Schwachen wollen sich dieser Vorstellung zufolge gegenüber den Starken immer wieder rächen. So richtet sich Nietzsche zufolge die Sklaven-Moral dann auch explizit gegen die Starken. Es geht nicht nur darum, die eigenen Vorteile durchzusetzen, sondern das Ressentiment gegenüber den Starken zu leben. Das Ressentiment entspringt dem Geist der Rache.²²⁶ Die Schwachen machen die Starken für ihre eigene Schwäche verantwortlich und in der Folge richtet sich ihre Rache auf alles, was die Starken bestimmt haben. Das, was bei der Herren-

²²³ Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, S. 189.

²²⁴ GM, II: 6.

²²⁵ GM, II: 4.

²²⁶ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 132.

Moral noch gut war, wird nun explizit schlecht.²²⁷ So entwickeln sich im Rahmen der Sklaven-Moral nicht einfach neue, unabhängige Werte, sie sind mitunter als genaues Gegenteil der vorangehenden Moralvorstellungen zu sehen.

Drittens: Nietzsche beschreibt, dass im asketischen Verhalten – und die Sklaven-Moral stellt ihm zufolge auch eine Form des Asketismus dar – der Wille zur Grausamkeit kulminiert. Dies indem man sich durch asketisches Verhalten stets selbst peinigt.²²⁸ Bedingung für ein asketisches Verhalten ist ein selbstzüchtiges Verhalten, das sich insbesondere im schlechten Gewissen manifestiert. Nun ist Nietzsche zufolge für jegliche individuelle Verantwortung überhaupt ein Gewissen und selbstzüchtiges Verhalten notwendig.²²⁹ Um autonomes Handeln zu ermöglichen, muss man sich nämlich den selbst gesteckten Zielen und damit Regeln unterwerfen, was eine Form des Leidens hervorruft. Das Gewissen oder die Regelbefolgung an sich ist jedoch nicht das, was Nietzsche kritisieren möchte, und auch nicht das, wo er die grösste Grausamkeit am Werk sieht. Sogar das *schlechte* Gewissen ist nicht einfach verurteilenswert. Es zeichnet sich aber bereits durch eine Ambivalenz aus. Es ist in bestimmter Weise eine Krankheit und doch keine. Auf der einen Seite verursacht es Schmerzen, aber auf der anderen Seite bedürfen grosse Taten gerade dieser Eigenschaft.²³⁰ Erst das schlechte Gewissen ermöglicht die notwendige Hartnäckigkeit und die Bündelung der Kräfte, welche solchen Taten vorausgehen. „Man hüte sich, von diesem ganzen Phänomen deshalb schon gering zu denken, weil es von vornherein hässlich und schmerzhaft ist. Im Grunde ist es ja dieselbe aktive Kraft, die in jenen Gewalt-Künstlern und Organisatoren grossartiger am Werke ist und Staaten baut [...]“²³¹ Es ist jedoch die Selbstverkleinerungstendenz, die Selbstvernichtungstendenz der asketischen Ideale, die ihn zu einer Kritik der asketischen Sklaven-Moral und der asketischen Ideale im Allgemeinen veranlasst. Die Grausamkeit ist hier nicht nur Bestandteil der Handlungen, sondern sogar die Antriebsfeder für sie. Man handelt, um sich selbst Schmerzen zuzufügen. „Man weiss, was die drei grossen Prunkworte des asketischen Ideals sind: Armuth, Demuth, Keuschheit.“²³² Das schlechte Gewissen setzt sich dabei Ziele, die von grösster Grausamkeit gegen sich selbst zeugen, dem eigenen Leben gar das Leben zu trachten nehmen.²³³ „Denn ein asketisches Leben ist ein Selbstwiderspruch: hier herrscht ein Ressentiment

²²⁷ GM, I: 7.

²²⁸ Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, S. 192.

²²⁹ Gerhardt, „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes, S. 83.

²³⁰ GM, II: 19: „Es ist eine Krankheit, das schlechte Gewissen, das unterliegt keinem Zweifel, aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist.“

²³¹ GM, II: 18.

²³² GM, III: 8.

²³³ GM, II: 24: „Der Mensch hat allzulange seine natürlichen Hänge mit ‚bösem Blick‘ betrachtet, so dass sie sich in ihm schliesslich mit dem ‚schlechten Gewissen‘ verschwistert haben.“

sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; hier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen.“²³⁴

c) Furcht

Nebst der Grausamkeit finden wir bei Nietzsche noch eine weitere Grundkonstante des Menschen, nämlich die Furcht. Auch sie ist vor dem Hintergrund des Willens zur Macht zu sehen.²³⁵ Es handelt sich bei ihr um ein Gefühl der *Ohnmacht*. Eine Beseitigung der Furcht wird darum zu einem Anwachsen des Machtgefühls führen. Es ist insbesondere die Furcht vor dem Zufall und der Unsicherheit, die den Menschen zu schaffen macht.²³⁶ Das Unverständliche, Unfassbare, Unerklärbare, das ein Gefühl der Ohnmacht vermittelt, muss deshalb ausgelöscht werden. Um der Welt Herr zu werden und nicht machtlos dazustehen, treten Erklärungen anstelle von unerklärbaren Phänomenen. Götter oder platonische Hinterwelten werden erfunden. Hauptsache, der Mensch findet eine Erklärung und kann der Unsicherheit entweichen und Halt finden. Der religiöse Mensch und der Philosoph sind damit aus dem gleichen Stein gemeißelt. Ebenso reihen sich Verfechter der Sklavenmoral hier ein. Ihre Furcht gilt aber nicht dem Unerklärbaren, sondern den Mitmenschen.

„Zuletzt ist die ‚Liebe zum Nächsten‘ immer etwas Nebensächliches, zum Theil Conventionelles und Willkürlich-Scheinbares im Verhältnis zur *Furcht vor dem Nächsten*. Nachdem das Gefüge der Gesellschaft im Ganzen festgestellt und gegen äussere Gefahren gesichert erscheint, ist es diese Furcht vor dem Nächsten, welche wieder neue Perspektiven der moralischen Werthschätzung schafft. Gewisse starke und gefährliche Triebe, wie Unternehmungslust, Tollkühnheit, Rachsucht, Verschlagenheit, Raubgier, Herrschsucht, die bisher in einem gemeinnützigen Sinne nicht nur geehrt – unter anderen Namen, wie billig, als den eben gewählten –, sondern grossgezogen und -gezüchtet werden mussten (weil man ihrer in der Gefahr des Ganzen gegen die Feinde des Ganzen beständig bedurfte), werden nunmehr in ihrer Gefährlichkeit doppelt stark empfunden [...] die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral.“²³⁷

Damit die Mitmenschen einem keinen Schaden zufügen können, muss man sie mit moralischen Regeln in Schach halten, sie müssen gezähmt werden. Keine göttlichen Gebote sprechen also durch die moralischen Imperative, sondern die Furcht vor dem Gegenüber. Die Furcht ist demzufolge die Bedingung der Möglichkeit von „Sklaven-Moral“ überhaupt: „Gesetzt, man könnte überhaupt die Gefahr, den Grund zum Fürchten abschaffen, so hätte man

²³⁴ GM, III: 11.

²³⁵ Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, S. 195.

²³⁶ Wotling, Affectivité et valeurs, S. 146.

²³⁷ JGB: 201.

diese Moral [die Sklaven-Moral] mit abgeschafft: sie wäre nicht mehr nöthig, sie *hielte sich selbst* nicht mehr für nöthig!“²³⁸

Nietzsche unterscheidet in seiner Begrifflichkeit nicht zwischen Angst und Furcht, wie heutzutage üblich ist. Nach dieser Unterscheidung wird ein besorgniserregendes Gefühl, das sich auf konkrete, real existierende Phänomene bezieht, Furcht genannt. Diffus besorgniserregende Situationen gehen hingegen mit Angst einher. Ein Bergsteiger kann demnach sowohl Angst als auch Furcht empfinden. Wenn der Bergsteiger sich auf eine Bergtour macht, mag eine diffuse Angst mitschwingen, dass irgendetwas passieren könnte. Sofern er tatsächlich in den Seilen hängt und in jedem Moment ein Absturz droht, wäre beim empfundenen Gefühl von Furcht zu sprechen. Bei Nietzsche werden sowohl diffuse Ängste als auch die Furcht unter dem Begriff Furcht subsumiert. Der furchtsame Mensch (Sklaven-Mensch) scheint bei Nietzsche vornehmlich ein ängstlicher Mensch zu sein. Seine Schwäche drückt sich bereits durch seine Grundhaltung aus; er braucht keine realen Gefahren, damit er sich ängstigt. Das Moment der konkreten Gefahr schliesst die *Genealogie der Moral* aber nicht aus. Zumindest den Ursprung der Sklaven-Moral könnte man in dieser Hinsicht deuten. So wie Nietzsche die Sklaven-Moral mit der Herren-Moral im Moment des Umschwunges real historisch konfrontiert, gab es einen Zeitpunkt, der dafür steht, dass die Schwachen die Starken als ganz realen Feind wahrgenommen haben. Ziel musste es sein, die Vorstellungen der Starken durch eigene Ansichten zu ersetzen. Die Furcht war aber nicht nur Anstoss zur Bekämpfung der Herren-Moral, sie ist ebenso entscheidend bei der Tradierung der einmal aufgestellten Vorschriften. Allerdings kann man hier hinzufügen, dass dies nicht nur für das Übernehmen von moralischen Meinungen, sondern von Meinungen im Allgemeinen Geltung hat. Nietzsches Credo lautet: Wir übernehmen Meinungen nicht, weil sie rational wären, sondern weil die Furcht vor Autoritäten uns dazu „zwingt“.²³⁹ Aus der Furcht ergibt sich nicht nur der Wunsch, die anderen mögen zahm mit einem selbst sein, es ergibt sich die Unterordnung und Einordnung in bestehende Machtgefüge. Das Gefühl des Gehorsams und des Respekts sind inhaltlichen Erwägungen überlegen. Überzeugungen werden von anderen übernommen und sodann als eigene Überzeugungen ausgelegt.²⁴⁰

²³⁸ Ebd.

²³⁹ Wotling, Lectures de Nietzsche, S. 141.

²⁴⁰ M, II: 104: „alle Werthschätzungen sind entweder *eigene* oder *angenommene*, – letztere bei Weitem die meisten. Warum nehmen wir sie an? Aus Furcht, – das heisst: wir halten es für rathsamer, uns so zu stellen, als ob sie auch die unsrigen wären – und gewöhnen uns an diese Verstellung, sodass sie zuletzt unsere Natur ist.“

2.2.4. Psychologie versus Geschichte

Sofern wir eine Genealogie von bestehenden Praktiken schreiben wollen, sehen wir uns aufgrund von Nietzsches Handlungsmodell mit elementaren psychologischen Aspekten konfrontiert. Die Psychologie und anthropologische Ausführungen stehen bei Nietzsche für einen ahistorischen Teil (Wille zur Macht) und für stark beständige Teile (Grausamkeit und Furcht) des Menschen. Aber die ahistorische Grösse „Wille zur Macht“ charakterisiert „lediglich“ die Art und Weise des menschlichen Handelns. Bei jeder Handlung ist ein Machtwille zu vermuten. Dies lässt aber keine inhaltlichen Aussagen zu. So sind die verschiedenen Ausgestaltungen völlig verschieden. Auch die Grundkonstanten des Menschen wie die Grausamkeit und die Furcht trifft man im Laufe der Geschichte zwar immer wieder an, aber sie kleiden sich jeweils anders aus. Die Lust am Strafen beispielsweise finden wir überall wieder. Aber den Sinn, der ihr zugesprochen wurde, war höchst verschieden, damit auch ihre Manifestation.²⁴¹

Bei der Furcht scheint die geschichtliche Dimension gar noch wichtiger. Die Furcht ist nämlich ein Charakteristikum, das besonders den schwachen Menschen und ihre eingesetzte Ordnung kennzeichnet. Dass eine Moral möglich wäre, die nicht den Anliegen der Schwachen dient, soll mithilfe der Genealogie nämlich gerade gezeigt werden. Die Herren-Moral bildet ein Gegenmodell zur Moral der Schwachen und Furchtsamen. Insofern ist das Wechselspiel zwischen Natur und Kultur bei Nietzsche eminent.²⁴² Nietzsche hebt dabei den geschichtlichen Teil am Menschen zuweilen sehr stark hervor, so dass er sogar davon spricht, dass es keine ewigen Wahrheiten über den Menschen gebe. Dies ist kein Widerspruch zu seinen psychologischen Feststellungen bezüglich des Willens zur Macht, der Grausamkeit und der Furcht, wenn man zugleich das Beständige immer in Zusammenhang mit kulturellen Ausprägungen zu suchen hat. Der Wille zur Macht ist immer vorhanden, aber immer wieder in einer anderen Form. So schreibt Nietzsche: „Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich [...]. Unwillkürlich schwebt ihnen ‚der Mensch‘ als eine aeterna veritas [...] vor [...]. Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen [...]. Alles aber ist geworden; es giebt *keine ewigen Thatsachen* [...]. – Demnach ist das *historische Philosophiren* von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.“²⁴³ In der *Genealogie der Moral*

²⁴¹ GM, II: 13: „so stehe hier das Schema, das sich mir selbst auf Grund eines verhältnismässig kleinen und zufälligen Materials ergeben hat. Strafe als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens an den Geschädigten, in irgend einer Form (auch in der einer Affekt-Compensation). Strafe als Isolirung einer Gleichgewichts-Störung, um ein Weitergreifen der Störung zu verhüten. Strafe als Furchteinflüssen vor Denen, welche die Strafe bestimmen und exekutiren [...] Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes [...] Strafe als Fest, nämlich als Vergewaltigung und Verhöhnung eines endlich niedergeworfenen Feindes [...] Strafe als Gedächtnissmachen [...].“

²⁴² Schacht, *Moral und Mensch*, S. 116.

²⁴³ MA, I: 2.

streicht er den historischen Geist gleich zu Beginn hervor. Er bemängelt, dass man die Moral bis anhin unhistorisch gedacht habe.²⁴⁴

²⁴⁴ GM, I: 2.

2.3. Historische Methodologie

Nietzsche kann und will also auf die geschichtliche Dimension nicht verzichten. Mit dem übereinstimmend betont Nietzsche gleich in der Einführung zur *Genealogie der Moral*, dass er um eine wahre Betrachtung der geschichtlichen Ereignisse bemüht ist. Er will nicht ins Blaue hinaus erzählen, sondern Fakten liefern. „Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundert Mal wichtiger sein muss als gerade das Blaue: nämlich *das Graue*, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!“²⁴⁵ Dennoch wird dem Leser schnell klar, dass seine *Genealogie der Moral* sich von Geschichtsbüchern, die von Historikern verfasst sind, deutlich unterscheidet. Nicht nur weil philosophische oder psychologische Überlegungen darin Platz finden, sondern weil das Buch wenig historischen Charakter aufweist. Gegenüber seinen anderen Schriften ist das Buch zwar sehr zusammenhängend geschrieben und enthält nicht eine Vielzahl von Aphorismen, aber der geschichtliche Gehalt bleibt dennoch sehr dürftig. Das „Wirklich-Dagewesene“ von dem er berichten will, untermauert er nicht mit einer Aneinanderreihung von historischen Dokumenten und eine Auseinandersetzung mit historischen Quellen fehlt vollkommen. Der Genealogie fehlt es darum an einer sachlichen historischen Herangehensweise, die man von einem Historiker eigentlich verlangen würde.²⁴⁶ So kommen seine historischen Thesen mehr als Behauptungen daher. In der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* geht Nietzsche beispielsweise auf die Veränderungen ein, die sich beim Übergang von der Herren- zur Sklaven-Moral vollzogen haben, und erläutert die Unterscheidung unter anderem mit der unterschiedlichen Verwendungsweise des Wortes „gut“. Währenddem in der Sklaven-Moral mit dem Begriff „gut“ unegoistische Handlungen bezeichnet werden, bezogen sich gute Handlungen innerhalb der Herren-Moral auf Handlungen der Vornehmen. Wir finden dazu folgende Hinweise Nietzsches:

„Den Fingerzeig zum *rechten* Wege gab mir die Frage, was eigentlich die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des ‚Guten‘ in etymologischer Hinsicht zu bedeuten haben: da fand ich, dass sie alle-
samt auf die *gleiche Begriffs-Verwandlung* zurückleiten, – dass überall ‚vornehme‘, ‚edel‘ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich ‚gut‘ im Sinne von ‚seelisch-vornehm‘, ‚edel‘, von ‚seelisch-hochgeartet‘, ‚seelisch-privilegiert‘ mit Nothwendigkeit heraus entwickelt [...] das deutsche Wort ‚schlecht‘ selber: als welches mit ‚schlicht‘ identisch ist – vergleiche ‚schlechtweg‘, ‚schlechterdings‘ – und ursprünglich den schlichten, den gemeinen Mann noch ohne einen verdächtigenden Seitenblick, einfach im Gegensatz zum Vornehmen bezeichnete. Um die Zeit des dreissigjährigen Kriegs ungefähr, also spät genug, verschiebt sich dieser

²⁴⁵ GM, Vorrede:7.

²⁴⁶ Schröder, Moralischer Nihilismus, S. 49.

Sinn in den jetzt gebräuchlichen. – Dies scheint mir in Betreff der Moral-Genealogie eine *wesentliche* Einsicht [...]“²⁴⁷

Der Übergang von der Herren- zur Sklaven-Moral wird hier zwar mit verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffes „gut“ vorgestellt und sogar datiert. Er fand demzufolge um die Zeit des Dreissigjährigen Krieges statt. Die Datierung wird aber nicht weiter dokumentiert, es bleibt bei einer behauptenden Angabe des vermuteten Zeitraums. Seinen etymologischen Ausführungen fehlt ebenfalls eine solide und ausführliche Darlegung. Seine Überlegungen bleiben alleine mithilfe seiner Ausführungen kaum überprüfbar und man kann sich fragen, worauf sich seine Vermutungen stützen und woher er die verschiedenen Verwendungsweisen ableitet. Im nächsten Abschnitt fährt er mit weiteren etymologischen Betrachtungen fort und stützt sich dabei, wie er selbst sagt, auf Vermutungen, die er immerhin kurz begründet. Aber auch wenn ein Historiker bisweilen mit Vermutungen arbeiten muss, seine Darlegung der Sichtweise wäre für eine historische Abhandlung, welche als wissenschaftlich gelten sollte, schlichtweg zu kurz gehalten.²⁴⁸ Seine Untermauerungen der Thesen kommen als Behauptungen daher oder werden allenfalls mit einem einzelnen Beispiel untermauert, wo man für eine historische Betrachtung mehrere historische Quellen erwarten würde. Die Überprüfbarkeit ist noch aus einem anderen Grund schwierig. Dies aufgrund der Tatsache, dass nicht nur historische, sondern auch psychologische Elemente bei Nietzsche von Bedeutung sind. So beschreibt er beispielsweise nicht alleine, wie gestraft wurde, sondern gibt mit dem Motiv der Grausamkeit bereits eine Erklärung dafür. Insofern darf man Nietzsche auch als jemanden verstehen, der sich auf ein historisches Experiment eingelassen hat.²⁴⁹ Denn gerade die Selbsterkenntnis ist eines der schwierigsten Unterfangen nach Nietzsche und auf dem Weg zum Verständnis des eigenen Seelenlebens warten zahlreiche Hürden, die Verkenntnisse befördern könnten.

Die Schlussfolgerung, dass Nietzsche nicht an Massstäben von Historikern gemessen werden kann, ist unumgänglich.²⁵⁰ Zur Verteidigung Nietzsches als Historiker kann zumindest festgehalten werden, dass er – obwohl die soliden Begründungen weitgehend fehlen – wichtige und richtige Impulse zu einer Geschichte der Moral geliefert hat. Einen Übergang in der Verwendungsweise des moralischen Vokabulars wird auch von Historikern verteidigt und lässt sich

²⁴⁷ GM, I: 4.

²⁴⁸ Vgl. GM, I: 5: „Das lateinische bonus glaube ich als ‚den Krieger‘ auslegen zu dürfen: vorausgesetzt, dass ich mit Recht bonus auf ein älteres duonus zurückführe (vergleiche bellum = duellum = duen-lum, worin mir jenes duonus erhalten scheint).“ Oder: „Im lateinischen malus [...] könnte der gemeine Mann als der Dunkelfarbige, vor allem als der Schwarzhaarige (‚hic niger est –‘) gekennzeichnet sein [...].“

²⁴⁹ Schacht, Moral und Mensch, S. 131.

²⁵⁰ Wolf, Exposition von These und Gegenthese, S. 42.

nachzeichnen.²⁵¹ Dies gilt gerade für die wichtige These, wonach in der Herren-Moral „gut“ und „schlecht“ gleichbedeutend mit „vornehm“ und „verächtlich“ ist.²⁵² Es drängt sich aber doch die Frage auf, ob man ihn an einem wissenschaftlichen Standard von Historikern messen können müsste, wenn er den eigenen Ansprüchen genügen will; und in genereller Hinsicht lässt sich fragen, was dies bezüglich der Stosskraft seines Buches zu bedeuten hat. Kann er den Ambitionen des Buches gerecht werden? Das oberste Ziel, welches er mit seiner Schrift verfolgt, ist eine Kritik der vorherrschenden Verhältnisse. Er möchte eine Umwertung der bestehenden Werte vorbereiten.²⁵³ Wir müssen uns darum fragen, wann seine Darlegungen in der Tat kritisch wirksam sein können. Ein Weg, der zum Erfolg führen soll, besteht darin zu zeigen, dass überhaupt eine andere Lebensform möglich ist. Der kritische Gehalt würde dann ermöglicht, wenn gezeigt wird, dass die bestehende Praxis überwunden werden kann. Plausibler wird dies dadurch, wenn auf reale Geschehnisse verwiesen werden kann. Es gilt darum zu zeigen, dass es bereits mindestens eine andere Form von Moral gegeben hat. Das Problem von Utopien besteht gerade darin, dass sie nur auf scheinbar mögliche Welten verweisen, aber die gewünschte Lebensform nicht geschichtlich verorten können. Utopien müssen darum immer unter der Vorsicht genossen werden, dass sie nicht verwirklichte Träume sein könnten. Nietzsche will diesem realgeschichtlichen Anspruch genügen, indem er zwischen einer Herren-Moral und einer Sklaven-Moral unterscheidet und diese auch als historische Größen ausgibt. Diese Größen werden von Nietzsche aber nicht ausgewiesen, indem möglichst viele Einzelheiten über jene Zeiten gesammelt werden, sondern sie dienen einer schematischen Gegenüberstellung von verschiedenen Epochen. Ihm genügt eine wenig ausgeprägte historische Vorgehensweise, um die geschichtlichen Stadien als Faktum zu präsentieren und diese Epochen funktional zu durchleuchten und daraus desavouierende Schlussfolgerungen für die Sklaven-Moral zu ziehen. Die Schlussfolgerungen haben natürlich nur dann Gültigkeit, wenn die historischen und funktionalen Teile zumindest dem Sinn nach richtig dargestellt sind. Wenn nun Nietzsche plausibel zu erklären vermag, dass am Ursprung unserer moralischen Ansichten die Schwachen ihren Willen durchsetzen konnten, so kann Nietzsche nachher argumentieren, dass wir es hier mit Klugheitsregeln von schwachen Persönlichkeiten zu tun haben.²⁵⁴ Man kann sich vorstellen, dass zum Erreichen dieses Zieles sogar rhetorische Kniffe oder Ausschmückungen von Begebenheiten ein ideales Mittel darstellen. So stehen auch Übertreibungen oder Vereinfachungen dem gesteckten Ziel nicht im Wege. Unter einem heu-

²⁵¹ Schröder, *Moralischer Nihilismus*, S. 44f.

²⁵² Ebd. S. 42f.

²⁵³ EH: *Genealogie der Moral*.

²⁵⁴ Schröder, *Moralischer Nihilismus*, S. 42.

ristischen Gesichtspunkt ist ein solches Vorgehen vielversprechend. Notwendig ist, dass die dargelegte Geschichte zumindest *dem Sinn nach* richtig ist und dass er der dargelegten Geschichte Plausibilität verleihen kann. Wenn dies nicht gegeben ist, fällt der Anspruch einer Kritik über die wahren Funktionen der Moral in sich zusammen. Was aber die Überprüfbarkeit der Plausibilität betrifft, sind zweifellos Defizite vorhanden. In der Tat ist sein historisches Fundament ziemlich dürftig und genügt keinesfalls heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen an die Geschichtsschreibung. Das hat, wie eben geschildert, damit zu tun, dass die historische Basis, mit welcher er operiert, nicht sehr breit ist – Behauptungen und einzelne Beispiele reichen für eine sorgfältige Darstellung der geschichtlichen Ereignisse nicht aus.²⁵⁵ Obwohl Belegmaterial, Quellen und genaue Schilderungen zum Verlauf der historischen Prozesse weitgehend fehlen, bleibt der historische Gesichtspunkt aber ein wichtiges Element in Nietzsches *Genealogie der Moral*. Der Anspruch nach realer und richtiger Geschichtsschreibung bleibt bestehen. Was aber heisst richtige Geschichtsschreibung bei Nietzsche? Ein erster Blick auf die methodologischen Eigenheiten bei Nietzsche führt uns zu seinen Vorstellungen, wie die Geschichte voranschreitet und wie sich Überzeugungen und Praktiken folglich verändern können.

2.3.1. Die Geschichte verläuft nicht nach einer bestimmten Logik

Nietzsches Grundannahme über das Fortschreiten der Geschichte könnte man dahingehend auf den Punkt bringen, dass er behauptet, der Motor unserer Aktivitäten und infolge auch der Motor der menschlichen Geschichte sei zu einem grossen Teil nicht die Vernunft, sondern Triebe und Gefühle. Es ist der Affe in uns, der uns handeln und Dinge verändern lässt.²⁵⁶ In Kategorien der Vernunft, der Wahrheit oder der Objektivität lässt sich Geschichte darum nicht vollständig analysieren, man muss spezifische Interessen von einzelnen Menschen oder Gruppen und unbewusste Triebe heranziehen. Eine Analyse dessen, wie die verschiedenen Moralvorstellungen in der Geschichte des Menschen entstanden sind, muss diesem Faktum Rechnung tragen. In der ersten Abhandlung enerviert sich Nietzsche über die bisherigen Moral-Genetiker („diese englischen Psychologen“), von denen er nichts Positives zu berichten weiss. Sie sind von pessimistischem Argwohn angetrieben, denken unhistorisch und haben den Fehler begangen, den Begriff „gut“ über die Nützlichkeit abzuleiten. Genau dies deutet aber, wie alsbald deutlich werden sollte, auf ein Handlungsmodell – oder wenn man die Handlungen im geschichtlichen Kontext betrachtet und sich fragt, wie der Verlauf der

²⁵⁵ Ebd. S. 48f.

²⁵⁶ M: 49.

menschlichen Gesichte aussieht – auf ein defizitäres Geschichtsmodell hin, da es zu vernunftorientiert bleibt. „Man hat ursprünglich – so dekretieren sie [die englischen Psychologen] – unegoistische Handlungen von Seiten Derer gelobt und gut genannt, denen sie erwiesen wurden, also denen sie *nützlich* waren; später hat man diesen Ursprung des Lobes *vergessen* und die unegoistischen Handlungen einfach, weil sie *gewohnheitsmässig* immer als gut gelobt wurden, auch als gut empfunden – wie als ob sie an sich etwas Gutes wären. [Ergänzung d. A.]“²⁵⁷ Die Polemik gegenüber den englischen Psychologen mag so heftig ausfallen, da Nietzsche in einer früheren Schaffensperiode eine ähnliche Position vertreten hat und sich nun deutlich davon distanzieren will. Noch in *Menschliches Allzumenschliches* gibt Nietzsche ein Argument wieder, welches der Position von Paul Rée sehr verbunden ist und wohlgemerkt seine eigene Position darstellt. Moral verspricht demnach einen gesellschaftlichen Nutzen, wobei das Motiv des Nutzens mit der Zeit vergessen worden ist.²⁵⁸ Seine in der *Genealogie der Moral* dargelegte Position nimmt zwar nicht gänzlich von Nützlichkeitsüberlegungen Abschied – es ist von Interessen und Zwecken die Rede, welche im Rahmen von moralischen Handlungen bedeutsam sind.²⁵⁹ Sie sind insbesondere für die schwachen Menschen relevant, die mit ihren moralischen Vorstellungen Eigeninteressen verfolgen. Die falsche Einschätzung der englischen Psychologen ergibt sich aber diesbezüglich aus einer stark verkürzten Sichtweise der Moral. Das Nützlichkeitsdenken ist ein Denken, das den schwachen Persönlichkeiten und der Sklaven-Moral entspringt. Es mag daher sein, dass Nützlichkeitsüberlegungen über lange Zeit eine wichtige Rolle in moralischen Überlegungen gespielt haben, aber jedenfalls war dies nicht immer der Fall.

Die englischen Psychologen suchen Nietzsche zufolge am falschen Ort, wenn sie verstehen wollen, was es mit dem Begriff „gut“ auf sich hat. Wird dieser Fehler nicht begangen, sieht man auch, dass „das Gute“ oder spezifischer „das moralisch Gute“ nichts mit „Nützlichkeit“ zu tun hat. Sie gehen vom falschen Grundsatz aus, dass den „Guten“ ihre Güte erwiesen werden müsste. Die „Guten“ aber müssen nicht auf eine Zuschreibung, dass ihre Handlungen gut seien warten. Früher haben die Guten das Gute selbst gesetzt. Der Vorgang ist als rein aktiver zu verstehen. Ich, der Gute, sage, das ist gut – und dann ist es das Gute. Und nicht: Das ist das Gute, du hast es getan, du bist ein Guter. Oder: Du hast mir Gutes getan, du bist ein Guter.

²⁵⁷ GM, I: 2.

²⁵⁸ Owen, *Genealogy of Morality*, S. 14.

MA, II: WS: 40: „Die selben Handlungen, welche innerhalb der ursprünglichen Gesellschaft zuerst die Absicht auf gemeinsamen *Nutzen* eingab, sind später von anderen Generationen auf andere Motive hin gethan worden [...] Solche Handlungen, an denen das Grundmotiv, das der Nützlichkeit, *vergessen* worden ist, heissen dann *moralische*: nicht etwa, weil sie aus jenen *anderen* Motiven, sondern weil sie *nicht* aus bewusster Nützlichkeit gethan werden.“

²⁵⁹ Pieper, Vorrede, S. 22.

„Nun liegt für mich erstens auf der Hand, dass von dieser Theorie der eigentliche Entstehungsheerd des Begriffs ‚gut‘ an falscher Stelle gesucht und angesetzt wird: das Urtheil ‚gut‘ rührt *nicht* von Denen her, welchen ‚Güte‘ erwiesen wird! Vielmehr sind es ‚die Guten‘ selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften.“²⁶⁰ Angenommen also die „Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten“²⁶¹ setzen das Gute und das Schlechte. Dann geschieht dies aus einem „*Pathos der Distanz*“.²⁶² Gut ist, was mir gefällt, schlecht ist, was mir nicht gefällt; es ist das andere. Der starke Mensch ist Gesetzgeber, er definiert und schafft das Gute. Die Nützlichkeit spielt höchstens eine untergeordnete Rolle. Was ich will, will ich nicht, weil es nützlich ist, sondern weil ich es gut finde. „Der Gesichtspunkt der Nützlichkeit ist gerade in Bezug auf ein solches heisses Herausquellen oberster rang-ordnender, rang-abhebender Werthurtheile so fremd und unangemessen wie möglich.“²⁶³ Das Gewollte entspringt, wie Nietzsche an eben zitierter Stelle besonders hervorhebt, den Quellen der Gefühle. Mögliche Antriebe gibt es viele: man handelt aus Liebe, aus Stolz, aus Rachsucht, aus Grausamkeit, aus Zorn oder auch aus Mitleid oder Güte. Sofern Gefühle das Zepter übernehmen, kann allerdings schwerlich davon gesprochen werden, dass hier Nützlichkeitsüberlegungen am Werk sind. Gefühle sind abhängig von der jeweiligen Stimmung und können auch schnell ändern. Was könnte es unter diesen Umständen überhaupt bedeuten, dass mir etwas nützlich ist. Gefühle kommen und gehen, die mit ihnen verbundenen Zuschreibungen des Guten ebenfalls. Menschen handeln darum nicht in erster Linie aus Nützlichkeitsüberlegungen, die Geschichte der Menschheit und die Geschichte der menschlichen Praktiken kann folglich nicht als Ausdruck von Nützlichkeitsüberlegungen gelesen werden. Das ist für Nietzsche im Übrigen eine Grunderkenntnis, die nicht nur auf die von Menschen gesteuerte Geschichte angewandt werden kann. Was die vernunftbegabten Menschen nicht machen, ist auch der unbeseelten Natur fremd. Organe sind nicht vernunftgeleitet entstanden, sie verdanken ihre Entstehung mehr dem Zufall. Wenn sich Organe oder Eigenschaften am Menschen entwickelt haben, dann nicht weil sie nützlich waren. Oft sei zu Beginn gerade das Gegenteil der Fall, sie stören mehr als sie nützen.²⁶⁴ Alles aber verändert sich, wenn die Schwachen das Sagen haben. Die Schwachen sagen nicht von sich aus, was gut und was schlecht ist. Die Schwachen setzen sich die Werte nicht selbst, sondern in Beziehung zu ihrer

²⁶⁰ GM, I: 2.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ N, 1886–1887: 7 [25].

Sicherheit (Reaktion statt Aktion). Sie fürchten sich von den Mitmenschen und setzen die Moral als Schutzschild ein. Der Egoismus der Schwachen gibt sich als Nützlichkeitsdenken der Furchtsamen zu erkennen – die Herde will sich beschützt wissen. „Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral. [...] in's Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hinein empfunden, eine gewisse Furchtbarkeit, Feinheit und Stärke, welche die Verachtung nicht aufkommen lässt. Nach der Sklaven-Moral erregt also der ‚Böse‘ Furcht; nach der Herren-Moral ist es gerade der ‚Gute‘, der Furcht erregt und erregen will [...]“²⁶⁵

Nietzsche entwickelt dementsprechend, man kann dies als Korrelat zum anti-utilitaristischen Nützlichkeitsbegriff sehen, eine antihegelianische Auffassung über den Verlauf der Geschichte. Der Begriff der Nützlichkeit ist nicht näher definierbar. Was als „nützlich“ betrachtet wird, hängt vom jeweiligen Geschmack der Herren-Menschen ab. Herren-Menschen werden durchsetzen, was sie für richtig halten und müssen sich nicht dem Vorangegangenen entgegensetzen. Nur der schwache Mensch handelt hegelianisch, denn er setzt gegenüber den Herren-Menschen gegenteilige Werte. Was gut war, ist nun schlecht. Ein Autor, welcher sehr stark betont, dass sich Nietzsche von Hegel abzugrenzen versucht, ist Deleuze. „L'anti-hégélianisme traverse l'oeuvre de Nietzsche, comme le fil de l'agressivité.“²⁶⁶ Liest man die *Genealogie der Moral* vermag eine solche Klassifizierung auf den ersten Blick womöglich überraschen. Auf die Herren-Moral folgt, so lesen wir, als ihre *reaktive Antwort* die Sklaven-Moral. Eine Moral, welche sich gegenüber dem Vorgänger-Modell abhebt, indem sie die bestehenden Werte in ihr Gegenteil verkehrt. Hier hat man es aber mit einem Sonderfall zu tun und dieser Sonderfall ist eine Verfallserscheinung. Für den schwachen, reaktiven Typ Mensch gilt: Die Negation ist das Erste, die Affirmation das Zweite. Der aktive Typ Mensch aber setzt seine Werte aus einer bejahenden Haltung, er setzt eine Differenz indem er das Gute (als Erstes) setzt und damit vom schlechten abhebt. „Im ersten Falle, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff ‚gut‘ bestimmen, sind es die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden. Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegentheil solcher gehobener stolzer Zustände zum Ausdruck kommt: er verachtet sie.“²⁶⁷ Antreibende Kraft ist nicht eine Verneinung, sondern eine Bejahung. Die Kräfte erfreuen sich der Differenz gegenüber den anderen Kräften.²⁶⁸ Die Andersartigkeit, nicht die Entgegengesetztheit, wird darum in diesem Moment

²⁶⁵ JGB: 260.

²⁶⁶ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 9.

²⁶⁷ JGB: 260.

²⁶⁸ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 9.

gutgeheissen.²⁶⁹ „Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. [...] Die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehn, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren, – ihre Aktion ist von Grunde aus Reaktion.“²⁷⁰ Dialektisches Denken ist für Nietzsche ein Denken gemäss der Sklaven-Moral.²⁷¹ Die Negation, das Ressentiment, die Rache kommen dann vor der Bejahung.

Auch der Wille zur Macht bietet nicht Hand zu einer Logik des Geschichtsverlaufes. Dies wird besonders deutlich, wenn Nietzsche sich gegenüber Darwin abzugrenzen versucht. Nietzsche gibt sich an mehreren Stellen als Antidarwinist. Ein Unterschied besteht darin, dass Darwins Welt zur Nützlichkeit tendiert.²⁷² Die natürliche Selektion hat die Organe aufgrund ihrer Nützlichkeit beibehalten. Nietzsches Deutung von Darwin und seine Abgrenzung von ihm ist aber durchaus mit Vorsicht zu geniessen. Er greift Darwin auch aufgrund von „darwinistischen“ Ansichten an, die Darwin in dieser Form gar nicht vertreten hat.²⁷³ Dies gilt etwa für den folgenden Befund: „so läuft er [der Kampf] leider umgekehrt aus als die Schule Darwin’s wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen *dürfte*: nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen *nicht* in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, – das macht, sie sind die grosse Zahl, sie sind auch *klüger*... Darwin hat den Geist vergessen (– das ist englisch!), *die Schwachen haben mehr Geist*...“²⁷⁴ Darwin behauptet nämlich nicht – wie Nietzsche meint –, dass nur die Starken sich letztlich durchsetzen könnten. Wenn Darwin auf der letzten Seite in seinem bekannten Buch *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* schreibt, dass die Arten voranschreiten, dann meint er nicht, dass sich die Arten moralisch verbessern, oder dass die Arten körperlich immer stärker würden; es ist lediglich ein Hinweis auf eine Perfektion hinsichtlich der Anpassungsfähigkeit an die Umwelt.²⁷⁵ Denn wenn Darwin davon spricht, dass nur die Stärksten überleben („survival of the fittest“), dann geht es nicht um die Behauptung, dass sich nur körperlich starke Arten durchsetzen können, sondern um die These, dass Arten oder Individuen, die sich nicht an die *Umwelt anpassen* können,

²⁶⁹ Ebd. S. 10: „Dans son rapport essentiel avec l’autre, une volonté fait de sa différence un objet d’affirmation.“

²⁷⁰ GM, I: 10.

²⁷¹ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 11.

²⁷² Pichot, Histoire de la notion de vie, S. 804.

²⁷³ Ebd. S. 540f.

²⁷⁴ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen: 14.

²⁷⁵ Darwin, Entstehung der Arten.

eliminiert werden und nicht überleben. Die zitierte Stelle und Kritik an Darwin vermag aber gut zu zeigen, was uns Nietzsche vermitteln möchte. Seine These lautet, dass es nicht unbedingt die Starken sind, die sich im Laufe der menschlichen Geschichte durchsetzen. (Die Starken, das sind jene, die sich nicht von Aussen etwas aufzwingen lassen. Entweder weil sie körperlich stark sind, oder aber auch weil sie mit einem starken Selbstbewusstsein ausgestattet sind). Nietzsche nennt gleich zwei Gründe, warum sich die Starken in den Kämpfen nicht immer durchzusetzen vermögen. Erstens: Die Schwachen sind grösser an der Zahl und insofern doch wieder stärker als die an sich starken Individuen. Zweitens: Die Schwachen sind klüger. „Man muss Geist nöthig haben, um Geist zu bekommen, – man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nöthig hat. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes.“²⁷⁶ Klugheit, Vernunft, Bewusstsein werden von Nietzsche mit Schwäche in Verbindung gebracht. Was zur Wahrheit führt, hemmt das Lebendige und wer lebt, kann Bewusstsein, Vernunft und Klugheit zwar gebrauchen, aber sie sollten nicht auf allzu ausgeprägte Weise entwickelt werden. Was aber interessiert den Starken die Wahrheit? Er setzt seine eigenen Wahrheiten. Und warum müsste er immer der Klügere sein, wenn er sich doch dank anderen Qualitäten durchsetzen kann. Die Schwachen aber brauchen mehr Geist, damit sie bestehen können. Die Chancen, dass sich die Schwachen gegenüber den Starken durchsetzen, sind daher nicht nur im Einzelfall gegeben. Der dritte Teil der *Genealogie der Moral* mit der Überschrift *Was bedeuten asketische Ideale* handelt davon, dass unsere Kultur dem Ideal objektiver Wahrheit und der Sklaven-Moral verpflichtet ist. Asketische Ideale sind nun aber die Ideale der Schwachen und nicht der Starken. Das heisst: Wir leben in einer Zeit, in welcher sich Ideale der Schwachen oder das Mittelmass durchsetzen können. Die Geschichte der Neuzeit ist eine Geschichte, in welcher der Intellekt immer mehr die Oberhand gewinnt – was für Nietzsche nichts Gutes bedeutet. Wenn es auch paradox klingen mag, Nietzsche gelangt zum Schluss, dass die Starken gegenüber den Schwachen in Schutz genommen werden müssen.

2.3.2. Die Suche nach dem Ursprung ist die Suche nach der Herkunft

Wenn man Nietzsches Auffassungen zum Geschichtsverlauf betrachtet, so lässt sich feststellen, dass Nietzsche bestrebt ist, eine Mannigfaltigkeit möglicher Einflüsse zu betonen, die für die geschichtlichen Geschehnisse prägend sind und zur Bildung einer neuen Praxis führen können. Der Prozess der Geschichte lässt sich nicht auf eine simple Weise systematisieren. Der Weg, den der Geschichtsprozess nimmt, ist darum nicht vorgezeichnet. Dazu gehört, wie eben dargelegt wurde, dass menschliche Praktiken nicht zwingend mit Nützlichkeitsüberle-

²⁷⁶ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen: 14.

gungen einhergehen müssen. Die dahinter stehenden Gefühle erlauben einen weitaus grösseren Raum an Möglichkeiten. Ebenso negiert eine dialektische Geschichtsauffassung die Mannigfaltigkeit der wirkenden Mächte, welche hinter der Herausbildung von Gedankengebäuden oder Institutionen stehen können. Geschichte lässt sich nicht nach Aktion und Reaktion verstehen, sondern verläuft zufälliger. Die Vermutung, dass Nietzsche mit dem Willen zur Macht vor allem die Starken als Motor der Geschichte sieht, verfehlt ausserdem die Einsicht, dass Macht nicht unbedingt mit körperlicher Stärke zu tun haben muss – sondern auch hier verschiedene Formen der Macht sich erfolgreich durchsetzen können. Die Genealogie bei Nietzsche ist darum, wie Foucault festhält, eine Geschichtsschreibung, die nicht dem Linearen, sondern dem Besonderen, den Listen und Kämpfen Bedeutung schenkt.²⁷⁷ Sofern man sich auf eine Suche nach der Entstehung einer Praxis macht, muss man damit rechnen, dass es nicht einen klar definierbaren Ursprung gibt. Die Suche nach dem Ursprung ist die Suche nach Ursprüngen – oder Foucaults Terminologie folgend, die Suche nach der Herkunft. Nietzsche gebraucht im zweiten Paragraphen der Vorrede *Zur Genealogie der Moral* auch den Begriff der *Herkunft*, weswegen Foucault bei Nietzsche eine begriffliche Unterscheidung zwischen *Ursprung* und *Herkunft* angelegt sieht.²⁷⁸ Diese Differenzierung lässt sich bei Nietzsche zwar schwerlich nachverfolgen – bereits im vierten Paragraphen der Vorrede wird *Ursprung* wieder gleichbedeutend wie *Herkunft* verwendet –, sie bringt aber einen inhaltlichen Kern zum Ausdruck. Will heissen, der Genealoge darf nicht darauf hoffen, den *einen* Ursprung einer Praxis zu finden. Der Moralgenealoge Nietzsche zeigt insofern, dass die Moral an verschiedenen Orten ihren Anfang nimmt und verschiedene Bedeutungen angenommen hat. Die Geschichte der Moral ist eine mit verschiedenen Ursprüngen und eine mit Brüchen dazwischen. Wir finden darin den Kampf, das Nicht-Lineare oder das Besondere. Bereits der grundlegende Aufbau der *Genealogie der Moral* gibt einen Hinweis, dass es sich hier um eine Genealogie von Ursprüngen handelt. Das Buch ist in drei verschiedene Abschnitte aufgeteilt, die jeweils ein eigenes Thema behandeln und jeweils eine eigene Ursprungssuche aufzunehmen scheinen.²⁷⁹ Der erste Abschnitt widmet sich der Unterscheidung in eine Herren- und Sklaven-Moral, der zweite Abschnitt geht speziell auf die Herausbildung des Gewissens ein, und der dritte Abschnitt nimmt sich die asketischen Ideale zum Thema. Das Modell folgt folglich nicht dem Schema: auf a folgt b, auf b folgt c, auf c folgt d usw. Das Modell nimmt mehr folgende Form an: a, b, c und d haben zu e (der Sklaven-Moral) geführt. Wobei a, b, c und d

²⁷⁷ Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, 166f.

²⁷⁸ Ebd. 167: „Warum lehnt der Genealoge Nietzsche zumindest gelegentlich die Suche nach dem *Ursprung* ab?“

²⁷⁹ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 165.

ebenfalls wieder aus vielfältigen Quellen entstammt sind.²⁸⁰ Nietzsche selbst schreibt über die drei verschiedenen Abhandlungen rückblickend:

„Die Wahrheit der *ersten* Abhandlung ist die Psychologie des Christenthums: die Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiment [...]. Die *zweite* Abhandlung giebt die Psychologie des *Gewissens* [...] es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. [...] Die *dritte* Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure *Macht* des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt [...] *nicht*, weil Gott hinter den Priestern thätig ist, was wohl geglaubt wird, sondern *faute de mieux*, – weil es das einzige Ideal bisher war, weil es keinen Concurrenten hatte. ‚Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als *nicht* wollen‘.“²⁸¹

Eine Genealogie nimmt sich daher der Aufgabe an, die verschiedenen Stränge und Bedeutungen zu analysieren, das, was sich schliesslich zu einer Einheit herauskristallisiert hat, aufzugliedern und in Einzelteile zu zerlegen.²⁸² Dabei muss er nicht, und Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass er dies gar nicht kann, zu einem einzigen oder wahren Ursprung vorstossen. Was eine Geschichte hat, ist gänzlich undefinierbar. Will heissen, die Einheiten haben sich erst im Verlauf der Geschichte zu Einheiten herauskristallisiert. Ein Genealoge wird sich zwangsläufig in besondere Geschichten innerhalb der Moral vortasten müssen und sich darin verlieren. Und auf seine Strafgenealogie innerhalb der *Genealogie der Moral* bezogen: „Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, *warum* eigentlich gestraft wird.“²⁸³ So gibt es nicht nur mehrere Ursprungsstränge der Sklaven-Moral, der Wert/Sinn innerhalb eines Ursprungsstranges war auch nicht immer derselbe und die Geschichte eines Stranges verliert sich selbst in Vielheiten.

2.3.3. Gegenwärtiger Sinn kann sich von ursprünglichem Sinn unterscheiden

Die bisherigen Ausführungen haben ersichtlich gemacht, dass gemäss Nietzsche die Geschichte keiner Logik folgt – weder einer Logik der Nützlichkeit, noch einer Logik der Abfolge von geschichtlichen Stadien, noch einer Logik der Starken – und dass das geschichtlich Entstandene nicht auf einen einzigen Ursprung zurückverfolgt werden kann. Ein weiteres methodologisches Prinzip betrifft den zugeschriebenen Sinn oder Zweck einer Praxis. Dass der gegenwärtige Sinn oder Zweck vom ursprünglichen Sinn oder Zweck abweichen kann, ist für Nietzsche ein Grundprinzip, wenn nicht das Grundprinzip schlechthin aller Geschichtsschreibung. Im zwölften Abschnitt der zweiten Abhandlung in der *Genealogie der Moral* findet sich die folgende Überlegung:

²⁸⁰ Geuss, Nietzsche and Genealogy.

²⁸¹ EH: Genealogie der Moral.

²⁸² Vgl. Leiter, Nietzsche on Morality, S. 170.

²⁸³ GM, II: 13.

„[...] vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen *sein sollte*, – dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.“²⁸⁴

In der *Genealogie der Moral* erläutert Nietzsche dieses Prinzip am Beispiel der Strafe. Zu unterscheiden gilt es zunächst einmal den *Brauch des Strafens*, andererseits den *Sinn des Strafens*. Der Brauch mag durchaus etwas Dauerhaftes und Beständiges sein, aber der Sinn einer Praxis kann sich dennoch verändern und einem stetigen Wechsel ausgesetzt sein. Kennt man den Nutzen oder den Sinn einer Praxis zu einer bestehenden Zeit, dann kennt man daher noch nicht den Grund, warum eine Praxis überhaupt das Licht der Welt erblickt hat oder man kennt auch nicht den Sinn, welchen eine Praxis in einer früheren Zeit gehabt hat. Abgestritten werden soll damit nicht, dass Praktiken einen bestimmten Nutzen oder einen bestimmten Sinn haben. Geleugnet wird nur, dass *dieser* Nutzen oder *dieser* Sinn von Anbeginn an den Praktiken innewohnt. Der Hauptfehler, den ein Historiker begehen kann, würde also darin bestehen, dass er es sich zu einfach macht und von der derzeitigen Nützlichkeit oder einem bestehenden Wert darauf schliesst, dass die Sache aufgrund dieser Nützlichkeit oder wegen diesem Wert entstanden ist. Der gegenwärtige Sinn kann vom ursprünglichen Sinn, der gegenwärtige Nutzen vom ursprünglichen Nutzen verschieden sein. Diese Trennung zu sehen, gehört zu den wesentlichen Einsichten eines Historikers, der wirklichkeitsgetreu schreiben will. Und eine daraus abzuleitende Folgerung lautet, dass der Sinn einer Sache vielfältig sein kann. Es gibt nicht den eigentlichen Sinn einer Sache, höchstens theoretische Konzepte verfügen über eine Eigentlichkeit.²⁸⁵ Eine Praxis hat so viele mögliche Bedeutungen, wie es Kräfte gibt, die sich dieser Sache bemächtigen können und im Stande sind, ihr einen Sinn aufzuzwingen.²⁸⁶ Die Genealogie des Strafens, welche Nietzsche innerhalb der *Genealogie der Moral* vorträgt, mag hier als exemplarisches Beispiel gelten. „Strafen als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens an dem Geschädigten [...] Strafe als Isolierung [...] Strafe als Furchteinflössen [...]“.²⁸⁷

Trotz diesen verschiedenen Bedeutungen, welche das Strafen annehmen kann, gibt es bei dieser Praxis doch einen beständigen Teil und dieser beständige Teil ermöglicht überhaupt eine Geschichte des Strafens zu schreiben. Dies kann als allgemeiner Grundsatz genommen wer-

²⁸⁴ GM, II: 12.

²⁸⁵ GM, II: 13.

²⁸⁶ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 5.

²⁸⁷ GM, II: 13.

den: Sofern die historische Genese einer Sache geschrieben wird, muss trotz aller Übergänge und Veränderungen etwas Beständiges ausgemacht werden können. Ansonsten würde das Ansinnen eine Geschichte einer Sache zu schreiben, jegliche Berechtigung verlieren. Die Sache ginge dabei ganz einfach verloren. Das Beständige garantiert, dass es eine Geschichte *von etwas* ist. Nietzsche unterscheidet darum zwischen dem Brauchtum und dem Sinn einer Sache. „Man hat also, um zur Sache, nämlich zur *Strafe* zurückzukehren, zweierlei an ihr zu unterscheiden: einmal das relativ *Dauerhafte* an ihr, den Brauch, den Akt, das ‚Drama‘, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren, andererseits das *Flüssige* an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft.“²⁸⁸ Bei der Strafe wäre der beständige Teil darum die *Prozedur* des Strafens, das Flüssige aber das, was man damit bezwecken will. Was im Bereich der Moral insgesamt den Zusammenhalt liefert, darüber äussert sich Nietzsche nicht explizit. Aber auch hier gilt es den zugeschriebenen Inhalt der Moral von einer gemeinsamen Praxis her zu verstehen. Leiter schlägt vor, dass wir als das beständige Element der Moral „the practice of evaluating oneself and others“ verstehen können.²⁸⁹ Sowohl bei der Herren-Moral als auch bei der Sklaven-Moral geht es nämlich um das Bewerten von eigenen Handlungen und solcher anderer Personen. Insofern erlaubt eine historische Betrachtung einer Praxis nicht nur auf Unterschiede hinzuweisen, sie ermöglicht auch Gemeinsamkeiten herauszustreichen. Man muss aber aufpassen, dass man am richtigen Ort ansetzt. Wollte man auf einen gemeinsamen Sinn einer Praxis in früherer Zeit und in der Gegenwart hindeuten, wäre man diesem Geschichtsverständnis nach schnell einmal auf dem Holzweg. Aber Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass vergangene Funktionen immer noch ein Teil gegenwärtiger Praktiken sein können.²⁹⁰ Die Genealogie erzählt uns damit nicht nur, was eine bestimmte Praxis früher war, sondern was sie in essentieller Weise *heute* noch ausmacht. Welche Möglichkeiten darf man also von einer historischen Betrachtung in dieser Hinsicht erwarten? Wir treffen im Rahmen der *Genealogie der Moral* im Wesentlichen auf zwei Ansätze. Einerseits geht Nietzsche auf die der moralischen Praxis inhärenten Interessen ein. So beschreibt Nietzsche die Sklaven-Moral als eine Moral, welche den Schwachen von Nutzen ist – unabhängig davon, welchen Nutzen wir der gegenwärtigen moralischen Praxis zuschreiben. Die historische Nachverfolgung kann diese inhärenten Kräfte besonders gut zum Vorschein bringen, weil eine Gegenüberstellung der Herren- und Sklaven-Moral diese inhärenten Kräfte besonders deutlich sichtbar machen kann. Die Zeit des Übergangs zeugt von einer Phase, in welcher die Schwachen ihre Interessen gegenüber den Starken durchsetzen

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 171.

²⁹⁰ Richardson, Nietzsche contra Darwin, S. 558.

mussten, und klärt insofern darüber auf, welchen Interessen die Sklaven-Moral tatsächlich dient. Andererseits ermöglicht seine historische Herangehensweise auf die motivationalen Antriebe hinter den moralischen Handlungen einzugehen. Nietzsches Behauptung lautet, dass wir oft nicht aus den von uns zugestandenen Motiven unsere Handlungen begehen. Weiter oben wurde dargelegt, dass Nietzsche altruistische Handlungen als egoistische Handlungen zu entlarven versucht. Das zweistufige Motivationsmodell (Vgl. S. 64) lässt zwar Raum für altruistische Handlungen, weil es durchaus möglich ist, dass altruistische Gefühle handlungsleitend sein können. Aber er betont, dass vielfach aus egoistischen Gründen gehandelt wird, wozu dem Gesagten nach altruistische Motive hinter einer Handlung stecken. Die historische Genealogie soll hier zeigen, dass egoistische Motive der Schwachen am Ursprung der gegenwärtigen moralischen Praxis stehen. Aus Furcht vor anderen Menschen wollen sie diese zähmen, damit diese keine Gefahr mehr darstellen. Darüber hinaus soll die historische Genealogie auch deutlich machen, dass die Angst nach wie vor eine starke motivationale Kraft für moralische Handlungen in der gegenwärtigen Zeit besitzt, wenn auch nicht die einzig mögliche. Der Blick zurück verdeutlicht damit aber, was heute noch gilt. Gemäss dem erst genannten Punkt kommt ausserdem hinzu, dass wenn wir tatsächlich aus moralischen Gründen handeln, die Interessen der Schwachen vertreten. Das ist die Konsequenz aus der eben dargelegten inhärenten Funktion der Moral, welche Nietzsche behauptet. So gilt demnach: Leute, die nicht aus Schwäche und Furcht moralisch handeln, vollziehen dennoch Handlungen im Interesse der Schwachen.

Nietzsches historische Methode hat natürlich auch Konsequenzen für das Bewerten von Praktiken. Denn der wahre Wert einer Sache bemisst sich für Nietzsche nicht nach dem zugeschriebenen oder – es lässt sich hier auch sagen – oberflächlichen Wert (Bedeutung/Nützlichkeit). Er bemisst sich vielmehr nach dem funktionalen Wert, der wie nun dargelegt wurde, über eine Ursprungssuche ausfindig gemacht werden kann. Der oberflächliche Wert besteht im Wahrgenommenen, im Fühlbaren, im Gedachten – in dem, was zu einer gegebenen Zeit vom Objekt gesagt wird. Der wahre Wert für Nietzsche aber ist der Wert des Ursprunges, das heisst, des Wertes jener Kraft, welche einen Gegenstand in Besitz genommen hat und noch in Besitz hält.²⁹¹ Dabei handelt es sich nicht etwa um den eigentlichen Wert, weil er ursprünglicher wäre, sondern nur, weil er die funktionale Seite der Praxis beleuchtet. Nietzsche geht aber davon aus, dass der funktionale Wert durch die Entstehungsbedingungen deutlicher sichtbar gemacht werden kann. So kann der eigentliche Wert sich als etwas gegen den Menschen Gerichtetes, gegen das Leben Gerichtetes herausstellen – auch wenn wir sie als

²⁹¹ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 2.

eine sinnvolle und nützliche Praxis erachten. Diese Kluft zwischen der Oberfläche und der Tiefe gehört darum zu den bedeutendsten methodischen Eigenarten bei Nietzsche und zeigt die Bedeutung der historischen Analyse. Es ist, wie Saar es ausdrückt, eine Form von Tiefenkonstruktivismus.²⁹² Es ist genau dieser Schritt in die Tiefe zu den funktionalen Bedeutungen einer Praxis, welcher eine machtanalytische Rekonstruktion ermöglicht. Es ist niemals das Gesagte (Oberfläche), das vermuten liesse, dass Kämpfe zwischen verschiedenen Weltauslegungen ausgetragen werden. Die oberflächlichen Bedeutungen verheimlichen und verdecken diesen Aspekt. Erst das Aufdecken der inhärenten und motivationalen Funktionen führt zu den kämpferischen Auseinandersetzungen und zur Einsicht, dass hinter jeder Weltauslegung und hinter jeder Institution eine Form von Macht steht. Die Schwachen würden niemals zugeben, dass sie aus Rachsucht handeln, sie würden niemals eingestehen – und dies immer vorausgesetzt, dass sie es überhaupt selber realisieren –, dass sie mit ihren moralischen Imperativen nur eigene Interessen vertreten. Der Blick in die Tiefe aber dringt zu diesen Momenten vor, macht sie sichtbar und lässt die Oberfläche als Lügengebilde erscheinen. Zeigen, welche Mächte hinter einem Diskurs oder Institutionen stehen, heisst darum vor allem zu zeigen, welche Bedürfnisse sich hinter einer Institution verstecken. Bedürfnisse aber sind für Nietzsche niemals universell, die Menschen lassen sich nicht vereinheitlichen. Auch wenn der Wille zur Macht als solches universelles Prinzip erscheinen mag, drückt Nietzsche gerade mit diesem Prinzip aus, dass jeweils ein besonderer Machtwille sich Geltung verschaffen will. Alle sind, wie weiter oben dargelegt wurde, angetrieben vom Willen zur Macht, aber alle sind anders. Darum wird auch um Verschiedenes gekämpft.

²⁹² Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 74.

2.4. Kritischer Gehalt des genealogischen Verfahrens

Nietzsche hat seine *Genealogie der Moral* nicht als Historiker verfasst, sondern als Philosoph, der nach dem Wert der Moral fragt. Mehr als die Entstehung der Moral und die genealogische Methode hat ihn die Frage nach dem Wert der Moral interessiert und die ganze Entstehungsgeschichte interessierte ihn nur in Bezug auf die Möglichkeit einer solchen Wertung.²⁹³ Er hat sich seit seiner frühen Schaffensphase dagegen gewendet, dass man die Geschichtsschreibung als Selbstzweck betrachtet. Gerade dies sieht er bei seinen Zeitgenossen am Werk. Er hält deshalb fest, dass es die Geschichtsschreibung durchaus brauche, aber ein anderes Verständnis von ihr abverlangt werden müsse. Die Geschichtsschreibung solle dem Leben dienen und kein Selbstzweck bleiben.²⁹⁴ Genealogie ist bei Nietzsche eine Form von Kritik und das Verfahren soll mithilfe seiner zerstörerischen Kraft bei der Umwertung der bestehenden Werte helfen.²⁹⁵ Im vorliegenden Abschnitt wird deshalb der Frage nachgegangen, inwiefern die genealogische Methode kritisches Potential in sich trägt. Leider bietet uns Nietzsche hierbei keine grosse Hilfe, insofern es um eine theoretische Auseinandersetzung mit diesem Thema geht. Bei der *Genealogie der Moral* handelt es sich mehr um eine praktische Anwendung, die in theoretischer Hinsicht nicht genauer erläutert worden ist.²⁹⁶ Unsere Aufgabe besteht deshalb darin, aus den wenig vorhandenen methodischen Erläuterungen und seiner getätigten Arbeit das kritische Potential herauszufiltern. Im Folgenden soll dargelegt werden, dass Nietzsches *Genealogie der Moral* in vier Hinsichten einen kritischen Beitrag leistet (wobei damit noch nichts über das Gelingen der Kritik ausgesagt sei). Nämlich indem Nietzsche in der *Genealogie der Moral* die Praxis der Moral denaturalisiert, schmutzige Ursprünge aufzeigt, und im Rahmen der Aufdeckung von schmutzigen Ursprüngen und einer daraus folgenden Funktionsanalyse sowohl eine interne als auch eine externe Kritik der Moral ermöglicht. Die Denaturalisierung weist auf die Kontingenz und Gewordenheit der Moral hin, das Aufzeigen von schmutzigen Ursprüngen greift als rhetorische Kritik, die interne Kritik macht auf Inkompatibilitäten innerhalb des derzeitigen moralischen Systems aufmerksam, die externe Kritik kritisiert die Moral, weil sie dem menschlichen Leben schadet. Alle vier Arten hegen einen zerstörerischen Aspekt. Aber zumindest bei der externen Kritik muss auch eine positiv besetzte Komponente eine Rolle spielen, bei der wir von Nietzsche Auskunft darüber erhalten, von welchem Standpunkt aus er sich gegen die gegenwärtige Moral wendet. Sie führt uns zur normativen Basis von Nietzsche.

²⁹³ GM, Vorrede: 5.

²⁹⁴ UB, II: Vorwort.

²⁹⁵ EH, *Genealogie der Moral*.

²⁹⁶ Honneth, Einleitung: *Genealogie als Kritik*, S. 118.

2.4.1. Denaturalisierung und schmutzige Ursprünge

Denaturalisierung einer bestehenden Praxis meint in erster Linie aufzuzeigen, dass die Praxis keine notwendige ist, sondern kontingenten Charakter aufweist; es soll deutlich werden, dass die Praxis überhaupt geworden ist. Dies kann gezeigt werden, indem die Praxis nicht als naturgegeben, sondern als Praxis mit einer Entstehungsgeschichte dargestellt wird. Grundsätzlich bieten sich hier zwei Optionen an. Entweder man erklärt die bestehende Praxis zu etwas vollkommen Neuem. Im Rahmen einer Genealogie kann dann eine Praxis bis zu einem Zeitpunkt zurückverfolgt werden, wo sie erst entstand, aber noch nicht existiert hat – und auch keine vergleichbare Praxis vorzufinden ist. Nietzsche müsste in der ersten Abhandlung demzufolge behaupten, dass es vor der Sklaven-Moral noch keine andere Form von Moral gegeben habe, dass es also vormoralische Zeiten in der Menschheit gab. Nietzsche verfolgt jedoch eine andere Richtung. Er denaturalisiert die Moral nicht in Richtung eines vormoralischen Zeitalters, sondern in Richtung eines Zeitalters, in welchem eine andere Art von Moral geherrscht hat. Insofern vervielfältigt er Art und Weise der Moral – es gibt eine Sklaven-Moral und es gibt eine Herren-Moral. Die Auflösungsstrategie kommt bei Nietzsche aber auch zum Zuge. Dies wenn er in der zweiten Abhandlung die Entstehungsgeschichte des schlechten Gewissens nachzeichnet. Hier taucht er bis zu einem Punkt in die Geschichte ein, wo noch keine Anzeichen eines Gewissens vorhanden waren, geschweige denn von einem moralisierten schlechten Gewissen die Rede sein kann.²⁹⁷

Über die Historisierung der Moral in verschiedene Epochen geht Nietzsche aber noch hinaus, indem er auch die gegenwärtige Moral mithilfe einer Historisierung entidealisiert und gewissermaßen schmutzige Ursprünge aufzeigt. Die entidealisierende Aussage lautet: Die Moral hat auch ihre schmutzigen Seiten. Wenn das Aufzeigen von schmutzigen Ursprüngen zwar keine stichhaltige Kritik in argumentativer Hinsicht sein kann, da hier ein genetischer Fehlschluss zum Tragen kommt, so greift sie doch das Selbstverständnis vieler Moraltheoretiker an, die, wenn Nietzsche recht hat, zumindest eingestehen müssten, dass die Moral auch ihre dunklen Seiten kennt; auch wenn sie diese dunklen Seiten bereits hinter sich gelassen hat. Diese Form der Entidealisierung geht damit über die reine Historisierung hinaus, da sie nicht nur die Praxis kontingent erscheinen lässt, sondern das offenbar Gute mit einer schmutzigen Seite konfrontiert, wobei der rhetorisch gewiefte Genealoge darauf bedacht sein wird, nicht eine Distanz zwischen Ursprung und Gegenwart zu markieren, sondern das Schmutzige als Teil des offenbar Guten darzulegen. Dieser Angriff beruht aber nicht einfach nur auf rhetori-

²⁹⁷ Zur Einteilung in den verschiedenen Phasen der Gewissensbildung: Höffe, Einführung in Nietzsches Genealogie der Moral, S. 75.

schen Mitteln, sondern kann durch Fakten erfolgen, die sich geschichtlich nachweisen lassen. Zu diesen Fakten gehört Nietzsche zufolge, dass die Moral erst in einem rachsüchtigen Kampf entstanden ist. So schreibt er: „Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen.“²⁹⁸ Natürlich musste auch die Sklaven-Moral sich erst ein Gedächtnis machen. Nietzsche zählt auf, welche Formen von Martern dem Gedächtnismachen dienten, damit ein zivilisiertes Geschlecht reifen konnte: „man sehe nur unsre alten Strafordnungen an, um dahinter zu kommen, was es auf Erden für Mühe hat, ein ‚Volk von Den kern‘ heranzuzüchten [...]. Diese Deutschen haben sich mit furchtbaren Mitteln ein Gedächtniss gemacht, um über ihre pöbelhaften Grund-Instinkte und deren brutale Plumpheit Herr zu werden: man denke an die alten deutschen Strafen, zum Beispiel an das Steinigen [...], das Rädern [...], das Werfen mit dem Pfahle [...], das Sieden [...], das beliebte Schinden [...], das Herausschneiden des Fleisches aus der Brust [...].“²⁹⁹ Das Einprägen von neuen Ideen erfordert immer besonders viel Grausamkeit. Dabei waren die „Moral-Apostel“ nicht einmal von hehren Beweggründen angetrieben. Nietzsche legt dar, dass die Moral dem Geist des Ressentiments entspringt. Die Priester haben aus rachsüchtigem Motiv eine Umwertung vorgenommen. Über sie führt Nietzsche aus: „Aus der Ohnmacht wächst bei Ihnen der Hass in's Ungeheure und Unheimliche, in's Geistigste und Giftigste. Die ganz grossen Hasser in der Weltgeschichte sind immer Priester gewesen, auch die geistreichsten Hasser: – gegen den Geist der priesterlichen Rache kommt überhaupt aller übrige Geist kaum in Betracht.“³⁰⁰ Des Weiteren macht Nietzsche geltend, dass die hier durchgesetzten Werte lediglich Ausdruck von bestimmten Interessen seien. Das Selbstverständnis mag lauten, dass die Moral das Gute für alle sei. Doch wenn Nietzsche recht hat, entlarvt er, dass die Moral der gleichen Rechte und des Verletzungsverbots nur den Interessen der Schwachen entsprungen ist.³⁰¹ Sie konnten sich in einem Kampf gegenüber der Herren-Moral durchsetzen. Und sofern von Altruismus gesprochen wird, haben wir es mit einer idealisierenden Interpretation der moralischen Phänomene zu tun, da sich eine gehörige Portion Egoismus dahinter verbirgt.

2.4.2. Funktionale Analyse der gegenwärtigen Moral

So vermittelt die Suche nach den Ursprüngen der Moral also einen Eindruck darüber, welche schmutzigen Kämpfe Nietzsches Ansicht nach zur Etablierung der Moral geführt haben und was für ein Makel dem Ursprung der Moral in genereller Hinsicht anhaftet. Aber das hier bei

²⁹⁸ GM, II: 3.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ GM, I: 7.

³⁰¹ Schröder, Moralischer Nihilismus, S. 40.

der Ursprungssuche zur Schau Gestellte betrifft in keiner Weise nur die Vergangenheit. Wollte man Nietzsche ganz generell dem Vorwurf aussetzen, seine Kritik baue lediglich auf einem genetischen Fehlschluss auf, dann wäre dies falsch. Die Genealogie leistet auch eine Hilfestellung für die Herausarbeitung von kritisierbaren Funktionen der Moral, wie wir sie heute vorfinden. Die Suche nach den Ursprüngen dient bei Nietzsche somit dem Aufzeigen von kritisierbaren Aspekten, die nach wie vor in der gegenwärtigen Praxis inhärent, durch eine geschichtliche Betrachtungsweise aber besonders gut sichtbar gemacht werden können. Eine Funktionsanalyse ergibt sich aus einer Charaktersistierung der Moral, insofern nicht betrachtet wird, was man über die Moral sagt, sondern man unabhängig von der Sprechweise über sie nach Eigenschaften des moralischen Systems Ausschau hält. Nietzsches Suche nach der Herkunft der Moral dient einerseits dazu, aufzuzeigen, welchen Interessen mit der gegenwärtigen Moral gedient wird (*welche Funktion, die Moral übernimmt*); andererseits dient die geschichtliche Betrachtungsweise auch dem Aufzeigen von kritisierbaren *Handlungsmotiven*, welche in der Übergangszeit von der Sklaven-Moral zur Herren-Moral wirksam waren und auch heute noch wirksam sind, wenn wir moralisch handeln. Ursprung und Gegenwart werden hier auf eine Weise miteinander verbunden, dass sich daraus kritisches Potential für eine interne als auch für eine externe Kritik ergibt. Für beide genannten Kritikformen ist zunächst eine deskriptive Analyse der gegenwärtigen Moral nötig. Die interne Kritik macht Widersprüche zwischen dem Faktischen (wozu die Deskription nötig ist) und den moralischen Ansprüchen geltend. Die externe Kritik greift das Faktische von einem eigenen normativen Standpunkt aus an. Wir betrachten zunächst einige deskriptive Analysepunkte, um von hier ausgehend das interne und externe Kritikpotential zu beleuchten. Dabei werden wir zunächst zur Klärung gezwungen, wie Ursprung und Gegenwart miteinander verbunden sind.

a) Funktion (Nutzen) der gegenwärtigen Moral

Im Zusammenhang mit der funktionalen Frage, wem die gegenwärtige Moral von Nutzen ist, fragt man nicht die Beteiligten, welche Zwecke sie durch moralisches Handeln zu verfolgen meinen, sondern unabhängig von ihnen, welchen Interessen mit der Praxis gedient wird. Nietzsches Antwort lautet hier, dass sie den schwachen Menschen dient und nicht etwa einer höheren Art Mensch. Das Prinzip der Nichtverletzung oder das Prinzip der Unparteilichkeit ist dabei nur Ausdruck für Interessen von schwachen Persönlichkeiten. Auch wenn es scheinbar um das Wohl anderer Personen gehe, werde damit nur Selbstschutz praktiziert. Man kann wohl sagen, dass die Ursprungssituation sich zur Herausarbeitung der eigentlichen Interessen deshalb eignet, weil dort besonders gut sichtbar wird, gegen wen die Schwachen ihre Interes-

sen durchsetzen mussten. Die Abgrenzung und Gegenüberstellung von Sklaven- und Herren-Moral in einer Ursprungssituation vermag Merkmale der Gegenwart deutlicher erscheinen zu lassen. Zentrale Funktionen der Moral, wie Nietzsche sie bei der Gegenüberstellung der Herren-Moral mit der gegenwärtigen Sklaven-Moral herausstreicht, lassen sich hier also direkt auf die Gegenwart übertragen.

Aber die Moral ist Nietzsche zufolge nicht nur Ausdruck von Interessen schwacher Persönlichkeiten, die gegenwärtige Moral bewirkt auch ständige Schuldgefühle und wendet sich ganz direkt gegen die einzelnen Individuen. Dahingehend findet sich eine Funktionsanalyse des schlechten Gewissens in der zweiten Abhandlung *Zur Genealogie der Moral*. Nietzsche führt dabei den Vorgang aus, der von der Fähigkeit versprechen zu können – das heisst, sich an frühere Handlungen und Versprechen (Schulden) erinnern zu können – zu einem moralisierten schlechten Gewissen geführt hat. Die Moralisierung ist dann vollzogen, wenn der Mensch sich nicht nur einer Schuld (man kann diese Schuld ökonomisch betrachten) bewusst ist, sondern sich über diese Schuld schuldig fühlt. Dies war Nietzsche zufolge möglich, sobald sich die Grausamkeit gegen innen wendet. „Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen den Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das* ist der Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘“. ³⁰² Aber die Wendung nach innen ist nur eine Bedingung zum moralisch schlechten Gewissen. Nietzsche unterscheidet zwischen einem schlechten Gewissen und einem moralisierten schlechten Gewissen. ³⁰³ Währenddem bereits in der Herren-Moral ein schlechtes Gewissen vorhanden war, ist es von demjenigen der gegenwärtigen Moral zu unterscheiden. In der Antike gab es noch die Götter, welche die Schuld auf sich nahmen, das heutige schlechte Gewissen hingegen beruht auf einer Moralisierung der Begriffe Schuld und Pflicht, so dass die Schuldgefühle zu einer ständigen Selbstbeschuldigung des Menschen führen. ³⁰⁴ Es ist „der *Wille* des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, sein *Wille*, sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne [...]“ ³⁰⁵

b) Handlungsmotive

Eine funktionale Analyse mithilfe einer Ursprungssuche gibt Auskunft über die gegenwärtige Moral; die Suche nach den Ursprüngen lässt sich dabei als geeignetes Erkenntnisverfahren verstehen. Wenn es um die Behauptung geht, dass moralisch Handelnde nach wie vor durch

³⁰² GM, II: 16.

³⁰³ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 226.

³⁰⁴ GM, II: 21.

³⁰⁵ GM, II: 22.

die gleichen Antriebe angeleitet werden wie beim Übergang von der Sklaven-Moral zur Herren-Moral, ist eine Übertragung jedoch nicht ohne Weiteres verständlich. Wenn Nietzsche nämlich behauptet, dass wir am historischen Ursprung der derzeitigen Moral eine Auseinandersetzung mit einer Vorgänger-Moral vorfinden, wobei egoistische und nicht altruistische Motive diesen Kampf angeleitet haben, liesse sich durchaus die Meinung vertreten, dass durch die historische Betrachtungsweise lediglich zum Ausdruck kommt, dass am Ursprung der Moral egoistische und nicht altruistische Antriebe die handlungsleitenden Motive waren, wir heute aber aus altruistischen Gründen moralisch handeln. Unter dieser Annahme wären Ursprung und Gegenwart, was die Handlungsmotive anbelangt, aber voneinander zu unterscheiden. So äussert etwa Brian Leiter, dass Nietzsche überhaupt nicht behauptet, dass die gegenwärtige Moral noch aus Ressentiment oder Hass angeleitet werde, sondern diese Motive nur in der Übergangsphase zwischen der Herren- und Sklavenmoral von Belang waren. Er sieht also beträchtliche Unterschiede, was die Genesis und die Gegenwart betrifft. Das hätte auch Auswirkungen auf die Möglichkeit einer internen Kritik, welche wir bereits als mögliches kritisches Potential angeführt haben und zahlreiche Autoren wie Foot, Kaufmann oder Geuss ebenfalls in Nietzsche angelegt sehen.³⁰⁶ Leiter legt dar:

„Notice, of course, that the genealogy has to identify *not simply* the motives that explain the origin of MPS [gegenwärtige Moral], but the motives which are still operative in MPS today, for only if MPS is *still* motivated by hatred would it seem that a ‚morality of love‘ would have any reason to condemn itself. [Hervorhebungen von Leiter]“³⁰⁷

Aber wenn Nietzsche auch eingesteht, dass wir – wie wir weiter oben dargelegt haben – in einem altruistischen Sinne moralisch fühlen und denken können, dann heisst dies noch nicht, dass Motive, welche am Ursprung der Moral die womöglich alleinigen oder zumindest vorherrschenden Motive waren, nun gänzlich abgeklungen wären. Gerade die Furcht, aber auch die Grausamkeit, womit die „morality of love“, die Leiter erwähnt, ebenfalls tangiert wäre und einer internen Kritik unterzogen werden könnte, scheinen für Nietzsche immer noch zentrale moralische Handlungsmotive in der Gegenwart zu sein. Nietzsche arbeitet in seinen Texten immer wieder mit psychologischen Erklärungen, welche unsere *eigentlichen* Handlungsmotive hinter dem Gefühlten oder Gesagten zum Vorschein bringen sollen, womit zum Ausdruck kommen soll, dass moralische Handlungen auch mit besonderen Interessen der eigenen Person verknüpft sind. Das Verfahren beschränkt sich in keiner Weise auf die *Genealogie der Moral*. Die Aphorismen sind ein in seinem ganzen Werk eingesetztes Stilmittel, um solche

³⁰⁶ Foot, Nietzsche: The revaluation of values; Kaufmann, Nietzsche; Geuss, Die Idee einer kritischen Theorie.

³⁰⁷ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 174.

psychologischen Erklärungen zu bieten.³⁰⁸ Nachfolgend soll, wie an früherer Stelle, hauptsächlich der Furcht und der Grausamkeit nachgegangen werden; damit soll gezeigt werden, dass sich seit dem Übergang von der Herren-Moral zur Sklaven-Moral bis zur Gegenwart tatsächlich Veränderungen bezüglich der Handlungsmotive ergeben haben, dass eine interne Kritik aber immer noch möglich ist, weil sich nicht alles geändert hat und sowohl die Grausamkeit wie auch die Furcht noch immer handlungsleitend sind.

c) Grausamkeit

Was die Grausamkeit anbelangt beschreibt Nietzsche eine Entwicklung zur Vergeistigung und zur Wendung nach innen. Von aussen betrachtet, wird man die Menschen damit als weniger gewalttätig wahrnehmen als früher. Man kann dies leicht an der Strafpraxis ersichtlich machen. Wurde in vergangener Zeit gemartert und gefoltert, wird heute nur noch eingesperrt. Das heisst aber nicht, dass wir nicht mehr gewalttätig sind oder dass zumindest der Bereich des Moralischen von Gewalttaten befreit ist. Die Vergeistigung bedeutet nämlich nicht, dass die Grausamkeit gar kein Handlungsmotiv mehr im Bereich von Handlungen gegenüber anderen Personen sein kann; und die Wendung der Grausamkeit nach innen lässt zwar den Schluss zu, dass sich die Grausamkeit in starkem Masse auf die eigene Person richtet, nicht aber, dass sie an sich verschwindet. Dass die Grausamkeit auch heute noch als Handlungsmotiv bedeutsam ist, ergibt sich aus nachfolgenden Überlegungen.

Nietzsche zieht den Schluss, dass das schlechte Gewissen eine Form von Gewalt gegen sich selbst ist. Dabei ist das moralisch schlechte Gewissen angeleitet von der Suche nach einem Schuldigen. Dazugehörige Motive sind die Lust an der Verfolgung oder der Wunsch, Rache zu nehmen.³⁰⁹ Ein schlechtes Gewissen kann demnach entstehen, wenn man sich für einen Vorgang selbst die Schuld zuweist und sich sagt „daran bin ich schuld“. Diese Tendenz der Selbstbeschuldigung ist für Nietzsche ein typisches Charakteristikum der Moderne. Konnte man früher die Schuld noch auf äussere Umstände oder gar auf die Götter abwälzen, sucht man die Schuld nun stets bei sich selbst, es hat eine Internalisierung stattgefunden.³¹⁰ Wäre das schlechte Gewissen aber nicht mehr von solchen gewalttätigen Trieben angeleitet, würde das moralisierende schlechte Gewissen verschwinden oder abklingen. Dies wäre der Fall, weil es dann nicht mehr um ein Schuldigsprechen des Selbst, um eine Verurteilung des Selbst gin-

³⁰⁸ Blondel, „Ruminations“, S. 399: „Les aphorismes sont la pratique de la généalogie, en ce sens: la ‚découverte‘ des instincts qui se cachent sous les idéaux et pensées conscients et les déterminants.“

³⁰⁹ GM, II: 16.

³¹⁰ GM, II: 23: „Diese Griechen haben sich die längste Zeit ihrer Götter bedient, gerade um sich das ‚schlechte Gewissen‘ vom Leibe zu halten, um ihrer Freiheit der Seele froh bleiben zu dürfen [...]“

ge. Unter Umständen würde dann eher die Frage gestellt „bin ich wirklich schuldig?“. Die Wahrheitssuche (wer ist der wahre Schuldige, war er wirklich schuldig, hat er dabei aus freien Stücken gehandelt?) ist für Nietzsche zwar ebenfalls ein Charakteristikum der modernen Zeit, allerdings ohne daraus den Schluss zu ziehen, dass nun das moralisierende schlechte Gewissen am Verschwinden sei. Darum ergibt sich eine interessante Zweiteilung, wie Beurteilungen vorgenommen werden. Währenddem man gegenüber anderen Personen nachsichtiger geworden ist und hier die Wahrheitsfrage ins Zentrum rückt (ist diese Person wirklich schuldig), verurteilt man sich selbst ohne mildernde Umstände. Die Wahrheitssuche scheint sich gerade auf die Beurteilung der Mitmenschen zu beziehen, derweil für die eigene Beurteilung gilt: Ich bin schuldig. Das Verhältnis zu den Mitmenschen ist also gänzlich anders eingerichtet als die Beziehung zum eigenen Selbst. Und die Beziehung zum eigenen Selbst ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie streng gewalttätig ist.

Hinter dem eben angesprochenen Willen zur Wahrheit steht zudem eine Entwicklung, welche zu einer „Vergeistigung“ der Grausamkeit führt. Was letztlich zur Situation führt, dass wir modernen Menschen Grausamkeiten gar nicht mehr als solche erkennen dürfen, damit wir sie genießen können. Es bleibt aber die Behauptung, dass wir immer noch grausam sind und wir uns an Grausamkeiten erfreuen (aber eben unter der Voraussetzung, dass wir uns dabei selbst belügen und uns sagen, dass wir gar nicht grausam sind.) Ein Blick auf die Strafpraktiken mag dies verdeutlichen. Früher hat man Nietzsche zufolge aus Zorn und nicht aufgrund von moralischen Überlegungen gestraft. Womit gesagt sein soll, dass damals nicht die Frage nach der tatsächlichen Verantwortlichkeit, sondern die Lust des Strafens im Vordergrund stand. Schaden und Schmerz sollten durch die Lust an der Grausamkeit aufgewogen werden.³¹¹ Die Moralisierung des Strafens hat erst später eingesetzt:

„der Verbrecher verdient Strafe, *weil* er hätte anders handeln können‘ ist thatsächlich eine überaus spät erreichte, ja raffinierte Form des menschlichen Urtheilens und Schliessens [...]. Es ist die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch durchaus *nicht* gestraft worden, *weil* man den Übelanstifter für seine That verantwortlich machte, also *nicht* unter der Voraussetzung, dass nur der Schuldige zu strafen sei: – vielmehr, so wie jetzt noch Eltern ihre Kinder strafen, aus Zorn über einen erlittenen Schaden [...]"³¹²

Dabei haben im Laufe der Zeit auch die Strafpraktiken eine Wandlung vollzogen – sie wurden humaner, die Gewalt darf sich auf einmal nicht mehr also solche zeigen.³¹³ Insofern nicht mehr das Strafen an sich, das Ausleben von Zorn im Vordergrund steht, kann die Vergeistigung als eine dementsprechende Entwicklung angesehen werden. Mit der Vergeistigung

³¹¹ GM, II: 6.

³¹² GM, II: 4.

³¹³ GM, II: 6.

drückt sich die zunehmende Scham vor Gewalttätigkeiten aus.³¹⁴ Unter Einbezug von Nietzsches These, dass wir Modernen aber durchaus noch Grausamkeiten lieben, wobei die Grausamkeiten heute in vergeistigter Form auftreten, kann man sagen, dass unser Gewissen die Grausamkeit nicht als solche wahrnehmen darf, damit wir sie genießen können.³¹⁵ Offensichtlich gewalttätige Praktiken mussten darum aufgegeben werden und subtileren Gewalttaten Platz machen. Um es aber noch einmal zu betonen: Die Vergeistigung lässt nicht den Schluss zu, dass wir überhaupt nicht mehr aus Grausamkeit handeln; die heutige Form des Gewissens hat aber dazu geführt, dass die Gewalttaten in vergeistigter Form ausgelebt werden müssen, damit wir sie genießen können.

d) Immer wieder die Furcht

Nietzsche ist der Meinung, dass sogenanntes altruistisches Verhalten oft durch Furcht motiviert ist. Auch wenn Nietzsche zufolge echtes moralisches Handeln möglich ist (da wir moralisch fühlen können), so besteht seiner Meinung nach doch eine starke Verbindung von der Moral zu diesem Instinkt. Indem Nietzsche die Sklaven-Moral als „Moral der Furchtsamkeit“³¹⁶ betrachtet, vertritt er die Meinung, dass die Furcht nicht nur im Übergangsstadium von der Sklaven-Moral zur Herren-Moral ein zentrales Handlungsmotiv für moralische Handlungen war, sondern auch in der Gegenwart noch ist. Nietzsche erklärt damit nämlich, dass die gegenwärtige Form von Moral gar nicht mehr notwendig wäre, wenn es keine Furcht mehr gäbe.

Zur Frage der Verbindung zwischen moralischem Verhalten und niederen Instinkten sei eine Stelle aus *Jenseits von Gut und Böse* angeführt:

„Es giebt einen Punkt von krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung in der Geschichte der Gesellschaft, wo sie selbst für ihren Schädiger, den *Verbrecher* Partei nimmt, und zwar ernsthaft und ehrlich. [...] ‚Genügt es nicht, ihn *ungefährlich* machen? Wozu noch strafen? Strafen selbst ist fürchterlich!‘ – mit dieser Frage zieht die Heerden-Moral, die Moral der Furchtsamkeit ihre letzte Consequenz.“³¹⁷

Nietzsche gesteht hier zwar die Möglichkeit zu echtem moralischen Handeln zu, dennoch verbindet Nietzsche die Moral mit der Furcht. Man muss bestrafen, zwar nur insoweit man

³¹⁴ GM, II: 7.

³¹⁵ JGB: 229: „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz; jenes ‚wilde Thier‘ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht.“

GM, II: 7: „Vielleicht ist es sogar erlaubt, die Möglichkeit zuzulassen, dass auch jene Lust an der Grausamkeit eigentlich nicht ausgestorben zu sein brauchte: nur bedürfte sie, im Verhältnis dazu, wie heute der Schmerz mehr weh thut, einer gewissen Sublimierung und Subtilisirung, sie müsste namentlich in’s Imaginative und Seelische übersetzt auftreten und geschmückt mit lauter so unbedenklichen Namen [...]“

³¹⁶ JGB: 201.

³¹⁷ Ebd.

den Täter damit ungefährlich macht, aber darüber hinaus ist Empathie mit dem Verurteilten gefragt. Die Furcht geht dem empathischen Verhalten aber voraus und es ist die Furcht, die eine Bestrafung verlangt. Die Verbindung zur Furcht wird ebenfalls an einer anderen Stelle deutlich, wo Nietzsche die Furcht als Bedingung der Moral bezeichnet. „Gesetzt, man könnte überhaupt die Gefahr, den Grund zum Fürchten abschaffen, so hätte man diese Moral mit abgeschafft: sie wäre nicht mehr nöthig, sie *hielte sich selbst* nicht mehr für nöthig!“³¹⁸ Die Furcht ist für Nietzsche damit die *fortwährende* conditio sine qua non der gegenwärtigen Moral. Die Behauptung, dass es zwar einmal Furcht gebraucht habe, damit wir moralisch werden, dies jetzt aber nicht mehr notwendig sei, könnte dann nicht mit Nietzsche vertreten werden.

Unklar scheint mir dabei, wie stark die Verbindung von niederen Gefühlen und Idealen gelten soll. Würde Nietzsche behaupten, dass bei *jedem* altruistischen Gefühl auch Furcht mit-schwingt oder diesem vorausgeht? Damit taucht wieder die Frage auf, ob Nietzsche eigentlich nur von egoistischen Handlungsmotiven ausgeht, oder inwiefern altruistisches Handeln mit Egoismus zu tun hat. Ausgehend vom zweistufigen Handlungsmodell (Vgl. S. 64.) scheint mir die These plausibel, dass Nietzsche ausdrücken möchte, dass niedere Instinkte sehr oft, aber nicht immer, Impulsgeber sind, wenn wir echtes altruistisches Handeln an den Tag legen. Lässt sich damit aber noch die These aufrechterhalten, dass die Furcht die *fortwährende* Mutter der Moral sei oder steht diese Aussage dann im Widerspruch dazu? Die These lässt sich durchaus aufrechterhalten, man muss hierbei zwischen einzelnen moralischen Handlungen und der Moral als umfassender Praxis unterscheiden: Die Behauptung Nietzsches müsste dann lauten, dass altruistisches Handeln durchaus seine Eigenständigkeit hat, die Moral als eigenständige Praxis aber nur besteht, weil sie eine Umgangsweise mit unserer Furcht ermöglicht. Sofern nun tatsächlich davon ausgegangen werden kann, dass die Furcht die Mutter der Moral ist, scheint dann auch die Selbsttäuschung und das Idealisieren im Rahmen der Moral an der Tagesordnung zu stehen und nicht nur am Ursprung der Moral Gültigkeit zu haben. Es ist ein Vorgang der sich stets wiederholt. Demzufolge werden die eigentlichen Motive immer wieder umgedeutet, Verhaltensweisen, die aus Furcht begangen werden, deklariert man nun als von einer höheren Ordnung verlangt. Solche Idealisierungen wären darum als Grund zu nennen, warum nicht ersichtlich wird, dass hinter moralischem Verhalten die Furcht steht.³¹⁹

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ GM, I: 14: „Will Jemand ein wenig in das Geheimniss hinab und hinunter sehn, wie man auf Erden *Ideale* fabrizirt? [...] Die Schwäche soll zum *Verdienste* umgelogen werden, es ist kein Zweifel [...] und die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur ‚Güte‘; die ängstliche Niedrigkeit zur ‚Demuth‘ [...] Jetzt geben sie mir zu verstehen, dass sie nicht nur besser seien als die Mächtigen, die Herrn der Erde, deren Speichel sie lecken müssen (*nicht* aus Furcht, ganz und gar nicht aus Furcht! sondern weil es Gott gebietet, alle Obrigkeit zu ehren) [...] Ich

e) Der Vorwurf des genetischen Fehlschlusses

Eine kurze Bilanz, was die Übertragungsmöglichkeit von Funktionen und Handlungsmotiven aus der Übergangszeit von der Herren- zur Sklaven-Moral auf die Gegenwart anbelangt, führt damit zu folgendem Ergebnis. Sie zeigt einerseits die Möglichkeit einer Übertragung von Funktionen zur Zeit des Übergangs in die gegenwärtige Moral bis zur jetzigen Zeit: die Moral dient denselben Interessen; das schlechte Gewissen ist eine Form von Gewalt gegenüber sich selbst. Was andererseits die Handlungsmotive respektive die niederen Instinkte anbelangt, zeichnet Nietzsche folgendes Bild: Hass und Ressentiment haben sich stark nach innen gewandt. Der Mensch des Ressentiments klagt dauernd andere an: „Du bist schuld“. Die durch das moralisierende schlechte Gewissen vollzogene Wendung hat nun zur Folge, dass der Mensch vielmehr sich selbst anklagt: „Ich bin schuld“.³²⁰ Dennoch sind die niederen Instinkte auch im Verhalten gegenüber anderen Personen nicht gänzlich verschwunden. Die Moral ist und bleibt eine Moral der Furchtsamkeit und die Gewalt wurde zwar teilweise aus dem moralischen Bereich ausgeschlossen, da das schlechte Gewissen den offensichtlichen Gewalttaten Grenzen setzt, aber sie ist nach wie vor präsent. Die Vergeistigung ist nur eine Möglichkeit diesem Gewissen auszuweichen, eine weitere Möglichkeit besteht darin, sich über die wahren Vorgänge täuschen zu lassen, womit das schlechte Gewissen im Unwissen gehalten werden kann und von Hass, Ressentiment oder Furcht angetriebene Taten immer noch als moralische Taten erscheinen können. Nietzsche überträgt damit nicht einfach dem Ursprung Zugeschriebenes auf die Gegenwart. Insofern Brücken zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart geschlagen werden, kann von einem genetischen Fehlschluss nicht die Rede sein. Dennoch haben Kommentatoren Nietzsche dafür kritisiert, dass er solche Fehlschlüsse begehe, oder sie haben ihm vorgeworfen, dass er den Ursprung mythisiere. Boyer bezichtigt Nietzsche in dieser Hinsicht wie folgt:

„Genealogy, still has, despite everything, *too much trust in origins*. It is as though Nietzsche still gave the discovery of origin the value of an unveiling but this time one that cheapens: a concept's ‚populist‘ origin [...] would devalorize it. [...] *To measure the value of any human production by asking ‚who wanted it?‘ or, rather, ‚what kind of will produced it?‘ is to ignore every creation's transcendence with respect to its creator*. Not that we should reject inquiry into origins as a causal, historical approach; but it is quite necessary to carefully distinguish questions about origin from questions about value, and in particular from questions about truth. [Hervorhebungen d. A.]“³²¹

halte es nicht mehr aus. Schlechte Luft! Schlechte Luft! Diese Werkstätte, wo man *Ideale fabriziert* – mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen.“

³²⁰ Deleuze, Nietzsche et la philosophie, S. 24.

³²¹ Boyer, Why we are not Nietzscheans, S. 5.

Natürlich kann man unabhängig von Nietzsches Darlegungen sich skeptisch gegenüber dem genealogischen Verfahren äussern, womit man in Frage stellt, ob die Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart tatsächlich geschlagen werden können; wollte man Nietzsche damit aber angreifen, er habe in methodischer Hinsicht Fehler begangen, weil er letztlich mehr behauptet, als er selbst meint, darlegen zu können, dann handelt es sich um eine unberechtigte Unterstellung. Drei Überlegungen dazu. Erstens: Die Übertragungen vom Ursprung der Moral auf die Gegenwart betreffen bei Nietzsche sowohl Funktionen als auch Handlungsmotive. Eine Verbindung zwischen Ursprung und Gegenwart ist damit gewahrt. Zweitens: Dass ein Unterschied zwischen dem Ursprung und der Gegenwart besteht, ist ausserdem eine zentrale Einsicht von Nietzsche. Er übergeht den transzendierenden Moment, von dem Boyer spricht, nicht. Die Genealogie des Strafens in der zweiten Abhandlung ist dafür ein deutliches Beispiel. Bei ihr wird klar, dass Nietzsche auch innerhalb der bereits etablierten Sklaven-Moral von wesentlichen Veränderungen ausgeht. Anhand dieser Schilderung wird nämlich der Prozess der Vergeistigung der Gewalt sichtbar gemacht. Drittens: Man kann Nietzsche vielleicht vorhalten, dass er die selbst gemachte Einsicht, dass der Sinn von Institutionen flüssig sei, ab und zu gerne übersieht, weil er das kritische Projekt der Denunzierung der gegenwärtigen Moral möglichst stark vorantreiben möchte. Nietzsches *Genealogie der Moral* muss auch als starkes Stück Rhetorik aufgefasst werden. Unterschiede hervorstreichend, die Nietzsche zwar eingesteht, aber nicht gerade betont, ist darum sicherlich berechtigt. Dazu gehört der Umstand, dass durch die Wendung der Grausamkeit nach innen und durch die Vergeistigung der Grausamkeit Hass und Ressentiment nicht mehr in demselben Ausmasse handlungsleitend sind wie in der Übergangsphase von der Herren-Moral zur Sklaven-Moral.³²²

2.4.3. Interne und externe Kritik

Die soweit dargelegte Bestandesaufnahme von Nietzsche ermöglicht es, zwei verschiedene Formen von Kritik gegenüber der gegenwärtigen Moral auszuüben, die sich auf einen Zusammenhang zwischen den Anfängen der gegenwärtigen Moral und der nun ausgebildeten Moral berufen kann. Eine interne Kritik, die dem normativen Rahmen der gegenwärtigen Moral verhaftet bleibt, und eine externe Kritik, die sich auf eine überlegene Moral beruft. Es soll nachfolgend auf die beiden Optionen eingegangen werden, wobei aber auch betont werden soll, dass ausgehend von Nietzsches Ausführungen eine interne Kritik zwar durchaus möglich ist, dass die externe Kritik für ihn aber die eigentliche Kritik darstellt; denn er kritisiert die

³²² Leiter, Nietzsche on Morality, S. 174.

Moral letztlich vom Standpunkt aus, dass die gegenwärtige Moral ein Hindernis für die Entfaltung der „höheren Menschen“ sei.

a) Interne Kritik

Eine interne Kritik soll hier eine Kritik genannt werden, die auf innere Spannungen des moralischen Systems aufmerksam macht. Die innere Kritik geht dabei von Normen aus, die einem System inhärent sind. Nun kann dies zweierlei bedeuten. Eine innere Kritik könnte darauf bedacht sein, zu zeigen, dass bestimmte Ideale im System nicht umgesetzt werden, obwohl eine Gesellschaft die Verwirklichung dieser Ideale anstrebt. Eine Gesellschaft hätte dann die Verbindung zu ihren eigenen Idealen verloren.³²³ Demnach liesse sich geltend machen, dass eine Gesellschaft faktisch nicht nach Idealen oder Normen lebt, welche zum eigenen Selbstverständnis gehören. Wenn den Vereinigten Staaten beispielsweise vorgeworfen wird, dass sie mit ihrer Politik nicht im Sinne der Menschenrechte oder der Freiheit handeln, dann würde es um eine solche Art von Kritik gehen. Denn diese Werte gehören gerade zum Selbstverständnis der amerikanischen Kultur.³²⁴ Einer zweiten Form nach – es ist das, was Jaeggi eine immanente Kritik nennt, und sich von der eben dargelegten internen Kritik unterscheidet – geht es um mehr als das Aufzeigen nicht realisierter Ideale. Hier würde die These vertreten, dass die vertretenen Ideale gar nicht realisiert werden können, weil das System eine Verwirklichung nicht zulässt. In dieser Hinsicht führt Jaeggi aus, dass die kritische Theorie einen solchen immanenten Widerspruch, und nicht nur eine Nichtverwirklichung im eben genannten Sinne, behauptet. Die kritische Theorie vertrete nämlich die Ansicht, dass die bürgerliche Welt für sie konstitutive Werte wie Freiheit und Gleichheit nicht (im angestrebten Masse, im eigentlichen Sinne) verwirklichen kann.³²⁵ Wenn wir nun die Ausführungen von Nietzsche einordnen, wird ersichtlich, dass er ebenfalls mehr als eine Nichtverwirklichung von moralischen Idealen in der Gesellschaft postuliert. Er geht von Selbstwidersprüchen im moralischen System aus. Die Moral ist über weite Strecken das genaue Gegenteil von dem, was sie über sich selbst behauptet. Aber nicht einfach weil zentrale moralische Werte wie Nächstenliebe oder die Respektierung aller Menschen nicht genügend umgesetzt wären, sondern weil der Antrieb zu moralischem Handeln egoistischen/niederen Interessen entspringt. Zu seinen Behauptungen gehört: A) Weil die Furchtsamen von der gegenwärtigen Moral profitieren, verfolgt die Moral egoistische Interessen; womit die Moral nicht im Dienste aller Menschen

³²³ Jaeggi, Was ist Ideologiekritik, S. 286f.

³²⁴ Ebd. S. 285.

³²⁵ Ebd. S. 286.

steht, sondern lediglich den Furchtsamen zum besten Nutzen ist. Dieser Egoismus ist insofern eine Notwendigkeit, weil Nietzsche von einer fundamentalen Ungleichheit der Menschen ausgeht. B) Zudem basieren Nietzsche zufolge moralische Handlungen auch heute noch auf niederen Instinkten wie der Furcht oder Grausamkeit, womit der Antrieb nicht in der Nächstenliebe gesucht werden kann. Man bedenke hierbei, dass die Furcht für die Moral sogar grundlegend ist, das heisst, die gegenwärtige Moral ohne die Furcht verschwinden würde. Insofern handelt es sich auch hier um eine immanente Kritik, da die Widersprüchlichkeit einer Notwendigkeit entspringt.

b) Externe Kritik

Selbst wenn die gegenwärtige Moral keine inneren Widersprüche zwischen dem Selbstverständnis und der effektiven Praxis enthielte, wäre eine Kritik der gegenwärtigen Moral für Nietzsche unumgänglich. Denn sofern sie die Verwirklichung eines höheren Menschentypus verunmöglicht, geht ihr Nietzsche zufolge auch eine Daseinsberechtigung ab.³²⁶ Die entscheidende Frage lautet für ihn, ob die gegenwärtige Praxis der Moral das Leben bisher gefördert hat oder ob sich die Praxis vielmehr gegen das menschliche Gedeihen gerichtet hat. In der Einleitung zur *Genealogie der Moral* drückt Nietzsche dies so aus: „unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurteile gut und böse? und welchen Werth haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen?“³²⁷ An der gegenwärtigen Moral kritisiert er, dass sie eine Moral des Mitgefühls und des Mitleidens, damit der Selbstlosigkeit, der Selbstverleugnung, der Sich-Selbst-Opferung, der Selbst-Verkleinerung sei.³²⁸ Die gegenwärtige Moral muss also überwunden werden und die zukünftige Moral muss an folgendem Kriterium gemessen werden: „Die Frage ist, wie weit [ist ein Urteil] lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend [...]“³²⁹ Was dem Leben dient, ist gut, was dem Leben hinderlich ist, das ist zu verurteilen. Wie lässt sich Nietzsches normative Basis aber genauer fassen? Nachfolgend soll deshalb der Frage nachgegangen werden, was Nietzsche unter dem menschlichen Gedeihen versteht. Welchen Lebensbegriff legt er seinen Überlegungen zugrunde?

Nietzsche spricht gelegentlich davon, dass die Aufgabe darin bestehe, die menschliche Natur wieder freizulegen.³³⁰ Womit die Vermutung nahe liegen könnte, man sei der Antwort auf der

³²⁶ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 113.

³²⁷ GM, Vorrede: 3.

³²⁸ FW: 345.

³²⁹ JGB: 4.

³³⁰ JGB: 230.

Spur, wenn man zur eigentlichen menschlichen Natur vorstösst. Was bedeuten würde: Wenn wir etwas über die menschliche Natur herausfinden, finden wir Fakten darüber, was dem Menschen dienlich und was ihm abträglich ist. Damit ist zwar etwas Richtiges angesprochen, das ganze Geheimnis bezüglich der normativen Basis bei Nietzsche ist damit aber nicht gelüftet. Zu schliessen, dass die menschliche Natur die normative Basis darstellt, ist aus nachfolgenden Gründen Vorsicht geboten. Erstens: Zwar lässt sich alles menschliche Streben unter dem Gesichtspunkt des Willens zur Macht erfassen, aber auch die asketischen Ideale sind aufgrund eines solchen Machtwillens entstanden. Die Sklaven-Menschen entfalten diesen Willen anders (in einem weniger wertvollen Sinne) als die Herren-Menschen. Zweitens: Nietzsche geht nicht von der Gleichheit aller Menschen aus. Es gibt verschiedene Arten von Menschen (Sklaven-Menschen/Herren-Menschen) und die wird es auch weiterhin geben; nicht alle Menschen sind zu etwas Höherem berufen.³³¹ Die Natur des Menschen, nach welcher Ausschau gehalten werden müsste, wäre dann eine Sonderkategorie innerhalb der menschlichen Gattung, womit die Frage nach dem normativen Kriterium immer noch unbeantwortet bliebe. Drittens: Nietzsche geht es weniger um eine Rückkehr zu einer menschlichen Natur, als um eine Ausarbeitung zu einer höheren Art des Menschseins. „*Fortschritt in meinem Sinne*. – Auch ich rede von ‚Rückkehr zur Natur‘, obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehn, sondern ein *Hinaufkommen* ist.“³³²

Zieht man diese Punkte in Erwägung so ergibt sich vielmehr das Bild, dass die menschliche Natur in vielen Fällen gerade ein Hindernis zur Erreichung der höheren Natur ist. Die Sklaven-Menschen jedenfalls sind nicht für Höheres bestimmt, wenn sie ihre Natur ausleben. Lediglich der Hinweis, dass es unterschiedliche Menschen gebe, könnte darauf hindeuten, dass zumindest Herren-Menschen ihren angeborenen Instinkten folgen sollten. Wenn Nietzsche aber bemerkt, dass es ihm nicht um eine Rückkehr, sondern um ein Hinaufkommen zur menschlichen Natur gehe, lässt sich wiederum die Frage stellen, ob Nietzsche gar eine neue Rasse heranzüchten wollte. Nietzsche führt aus, dass das Hinaufkommen jedenfalls nicht darwinistisch zu verstehen sei. „Was für ein Typus die Menschen einmal ablösen wird? Aber das ist blosser Darwinisten-Ideologie. Als ob je Gattung abgelöst wurde! Was mich angeht, das ist das Problem der Rangordnung innerhalb der Gattung Mensch, an deren Vorwärtkommen im Ganzen und Grossen ich nicht glaube, das Problem der Rangordnung zwischen menschli-

³³¹ JGB: 228: „[...] dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine *Rangordnung* zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.“

³³² GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen: 48.

chen Typen, die immer dagewesen [sind] und immer dasein werden.“³³³ Die Aufgabe besteht damit nicht im Heranzüchten einer neuen Rasse, sondern in der Förderung der als höher einzustufenden Menschen, die bereits jetzt existieren. Doch auch bei diesen Herren-Menschen stehen Hindernisse im Weg – sie müssen erst ihre höhere Natur verwirklichen, zu dieser Natur hinaufkommen. Womit also selbst die Herren-Menschen nicht hundertprozentige Herren-Menschen sind. Aufgrund dieser Hindernisse kann dann auch schwerlich von einer streng teleologischen Konzeption gesprochen werden. Hurka zufolge geht eine teleologische Konzeption von der Annahme aus, dass die Welt so eingerichtet sei, dass sich die menschliche Natur unvermeidlich verwirklicht respektive perfektioniert.³³⁴ Nietzsche glaubt nämlich nicht, dass die natürliche Selektion zum Besseren führt. Die natürliche Selektion läuft Gefahr, dass sie sich gegen die stärkeren und höheren Menschen wendet – die Schwächeren sind klüger. Dazu kommt ein dem Herren-Menschen bereits innewohnendes Hindernis. Damit der höhere Typus Mensch sich günstig entwickeln kann, braucht er Selbstdisziplin – denn auch er ist nicht ohne Weiteres perfekt.³³⁵ Wir erinnern dabei an die Stelle aus der zweiten Abhandlung, in welcher Nietzsche erörtert, dass auch alles Schöne einer „Selbst-Vergewaltigung“³³⁶ entspringt. Es braucht diese Lust zur Qual, damit etwas Höheres entsteht. Herren-Menschen dürfen nicht müde werden, sich Form zu geben.³³⁷ Die Steigerung des menschlichen Lebens ist nur durch eine Selbstüberwindung zu erlangen, diese Selbstüberwindung aber ist anstrengend und steht somit nur Menschen zu, welche diese Anstrengung auf sich nehmen. „*Die Vergangenheit in uns* zu überwinden: die Triebe neu combiniren und alle zusammen richten auf Ein Ziel: – sehr schwer! Es sind durchaus nicht nur die bösen Triebe, welche zu überwinden sind – auch die sogenannten guten Triebe müssen überwältigt werden und neu geweiht!“³³⁸ Ausserdem scheint die Furcht auch bei den Herren-Menschen eine ständige Bedrohung zu sein, und hätte ein Mensch gar keine Furcht mehr, so könnte vielleicht kaum noch davon die Rede sein, dass es sich um einen Menschen handelt. „Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich *weiss* ...“³³⁹ Aber der Mut beschränkt sich natürlich nicht auf den Bereich des Wissens, auch das Erschaffen von neuen Werten hat ihn nötig. Deshalb

³³³ N, 1988: 15 [120].

³³⁴ Hurka, Nietzsche: Perfectionist, S. 13: „Teleological perfectionisms are committed to some version of the claim that humans tend naturally to develop their natures to the higher degree. One version of this claim, associated with Hegel and Marx, says that whatever happens in individual lives, the general direction of human history is toward the fuller development of humans’ essential properties. Other versions say that individuals tend naturally to develop their essence, often because that is what they most fundamentally desire [...]“

³³⁵ Salasquarda, Die Grundconception des Zarathustra, S. 72.

³³⁶ GM: II: 326.

³³⁷ Schacht, Moral und Mensch, S. 123.

³³⁸ N, 1883: 16 [61].

³³⁹ GD, Sprüche und Pfeile: 2.

gehört Mut generell zu den wichtigsten Tugenden eines Philosophen – also zu solchen, die in der Tat neue Werte zu schaffen vermögen.³⁴⁰

Die Herren-Menschen sind also nicht als solches perfekt, sie besitzen aber zumindest die Anlagen für eine Selbstüberwindung, die zu einem höheren Dasein führt. In diesem Sinne können sie werden, was sie bereits sind.³⁴¹ Das heisst: Sie sind der *Anlage* nach etwas Höheres. Das Erkennen der menschlichen Natur kann bei dieser Arbeit wichtig sein, um die vorhandenen höheren Kräfte zu entdecken: „Unser Verkehr mit Menschen muss darauf aus sein, die vorhandenen *Kräfte* zu *entdecken*, die der Völker, Stände usw. – dann diese Kräfte zum Vorteil unserer Ziele zu stellen [...] vor allem muss die Natur erkannt, dann *gerichtet* und *benutzt* werden.“³⁴² Zusätzlich kann das Erkennen der menschlichen Natur dazu dienen, Fehlentwicklungen zu erkennen. In diesem Geiste geschrieben lässt sich die *Genealogie der Moral* verstehen. Nietzsche versteht sich hier als Arzt, der die Krankheiten, welche in der Moral vorgefunden werden können, erkennbar macht. Er seziert, damit endlich eine Heilung möglich wird. Eine Heilung oder die Selbstüberwindung zu einem höheren Menschentypus wird aber nicht zur *eudaimonia* führen. Damit widerspricht Nietzsche auch einer weiteren Auffassung von teleologischen Konzeptionen, wie Hurka festhält. Diese gehen ihm zufolge von der Annahme aus, dass kein grundlegender Konflikt zwischen der Verwirklichung der menschlichen Natur und anderen Gütern wie Freude oder Wunschbefriedigungen besteht. Wenn Menschen frei von Hindernissen sind, so die Vorstellung, dann werden sie auch ein glückliches Leben führen können.³⁴³ Dem hält Nietzsche entgegen, dass Glück nicht Ziel des menschlichen Lebens sein kann: „Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das.“³⁴⁴ Das lässt sich besonders klar anhand Nietzsches Auffassung über das Leiden sichtbar machen. Leiden gehört zum Menschsein und zwar gerade auch zum höheren Menschsein. Denn, wie wir eben gesehen haben, braucht es für eine Selbstüberwindung ein gutes Stück „Selbstvergewaltigung“. Die Konfrontation mit leidvollen Erlebnissen und leidvollen Ereignissen gehört aber

³⁴⁰ Salaquarda, Die Grundconception, S. 72.

³⁴¹ MA, I: 263: „Jeder hat *angeborenes Talent*, aber nur Wenigen ist der Grad von Zähigkeit, Ausdauer, Energie angeboren und anerzogen, so dass er wirklich ein Talent wird, also *wird*, was er *ist*, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet.“

³⁴² N, 1881: 11 [63].

³⁴³ Hurka, Nietzsche: Perfectionist, S. 13.

³⁴⁴ GD, Sprüche und Pfeile: 12. Vgl. auch: MA, I:471 „*Glückszeiten*. – Ein glückliches Zeitalter ist deshalb gar nicht möglich, weil die Menschen es nur wünschen wollen, aber nicht haben wollen und jeder Einzelne, wenn ihm gute Tage kommen, förmlich um Unruhe und Elend beten lernt. Das Schicksal der Menschen ist auf *glückliche Augenblicke* eingerichtet – jedes Leben hat solche –, aber nicht auf glückliche Zeiten.“

ganz allgemein zu den Grundkonstanten des Menschen.³⁴⁵ Es hängt somit alles davon ab, wie man mit diesem Leiden umgeht.

Weltflucht ist für Nietzsche keine Möglichkeit. Das Heil beispielsweise im Ästhetischen und Metaphysischen zu suchen, das mag eine Position sein, die er in seinen frühen Jahren verteidigt hat.³⁴⁶ Diesen Weg versperrt er sich später. Nicht aber weil mit einer Weltflucht eine Scheinwelt erschaffen wird, also nicht der Wahrheit gemäss gelebt würde (Wahrheit an sich ist noch kein Wert), sondern weil es sich um ein Abwenden von den stärksten Kräften des Lebens und damit um ein Zeichen von Schwäche handelt. Man muss von Nietzsche ausgehend folgern, dass Weltflucht mit Asketismus einhergeht. Denn damit will man „nicht über etwas am Leben, sondern über das Leben selbst“ Herr werden, „über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen“.³⁴⁷ Zu den stärksten Kräften des Lebens gehören nicht nur die ursprünglichen Instinkte, das Leiden selbst ist eine Kraftquelle und darf nicht einfach negiert werden. Ein gedeihendes Leben wird nur möglich über den Weg des schlechten Gewissens und der Anstoss zur Selbstüberwindung ergibt sich aus dem Leidvollen. „Was wäre denn ‚schön‘, wenn nicht erst der Widerspruch sich selbst zum Bewusstsein gekommen wäre, wenn nicht erst das Hässliche zu sich selbst gesagt hätte: ‚ich bin hässlich‘?“³⁴⁸ Auch Krankheiten können eine positive Wirkung entfalten: „Für einen typisch Gesunden kann [...] Kranksein sogar ein energisches *Stimulans* zum Leben, zum Mehr-leben sein.“³⁴⁹ Die Lösung wird vielmehr darin liegen, dass man das Leiden nutzbar machen kann, ihm einen Sinn geben kann. Das hat auch die Sklaven-Moral geschafft und dies war gerade ihr Erfolgsgeheimnis (dem Leiden konnte endlich einen Sinn gegeben werden und ein anderes Ideal hat gefehlt); allerdings auf eine Weise, welche auf die Individuen zerstörerisch wirkt – sodass sich die Menschen letztlich selbst schuld geben an allem Leiden.³⁵⁰ Der Mensch muss darum ein Ja-Sagender werden, ein Mensch, der selbst dem Leiden einen positiven Sinn abgewinnen kann. Dafür stehen die Namen Zarathustra oder Dionysos in Nietzsches Werk – sie verkörpern den höheren Menschen, der dem Sein eine Leichtigkeit zu geben vermag.

Worin das menschliche Gedeihen für Nietzsche in positiver Hinsicht besteht, lässt sich durch die Begriffe des Aktiven und des Reaktiven umreißen, die in der *Genealogie der Moral* von

³⁴⁵ Leiter, Nietzsche on Morality, S. 257.

³⁴⁶ Safranski, Nietzsche, S. 155ff.

³⁴⁷ GM, III: 11.

³⁴⁸ GM, II: 18.

³⁴⁹ EH, Warum ich so weise bin: 2.

³⁵⁰ GM, III: 15: „Ich leide: daran muss irgend Jemand schuld sein“ – also denkt jedes krankhafte Schaf. Aber sein Hirt, der asketische Priester, sagt zu ihm: „Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld, – *du selbst bist an dir allein schuld!*““

Nietzsche verwendet werden. Es ergibt sich daraus folgendes Bild: Aktive Kräfte sind solche, welche eine Einheit fördern, ohne dabei andere Kräfte innerhalb dieser Einheit zu behindern – sie sind rein affirmativ. Reaktive Kräfte dagegen wirken zerstörerisch auf sich selbst oder können nur durch eine Verneinung einer Grösse ausserhalb ihrer selbst zur Geltung kommen. Aktive Kräfte sind insofern solche, die zur Vergrösserung, zum Vorwärtskommen einer Einheit beitragen; hingegen alles, was die Einheit verkleinert, sie ausnutzt oder erschöpft, wendet sich gegen das Leben und muss reaktiv genannt werden. Daraus lassen sich doch einige Konsequenzen ziehen: Der aktive Mensch lässt sich nicht von anderen oder von anderem erdrücken. Die Selbstbestimmung gewinnt einen Wert, da sie das Gegenteil von Fremdbestimmung oder gar Unterdrückung ist. Herren-Menschen sind Wertschaffende. Die eigentlichen Philosophen sind Gesetzgebende.³⁵¹ Der Herden-Mensch dagegen macht sich klein, übt sich in „Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiss, Mässigkeit, Bescheidenheit, Nachsicht, Mitleiden.“³⁵² Weil die Menschen unterschiedlich sind und Gleichbestimmung darum bereits mit Unterdrückung einherginge, sind allgemeingültige Regeln für Nietzsche nicht annehmbar.³⁵³ Aktiv ist ein Verhalten ausserdem nur, wenn man sich nicht erdrücken lässt. Das Schwere muss also mit einer Leichtigkeit genommen werden. Das Leben soll zu einem Tanz werden. „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde. [...] Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.“³⁵⁴ Ein weiteres Merkmal des aktiven Verhaltens liegt im Grösserwerden und am Zuwachs an Macht – das Kraftvolle ist das Aktive. Kraftvoll ist in Nietzsches Augen aber weniger die Vernunft oder das Bewusstsein, sondern die Triebe. Sie sind das Lebendigste im menschlichen Leben. Ziel kann darum nicht die Herrschaft über die Affekte sein, die Triebe müssen ausgelebt werden.

Nietzsche schreckt hier nicht zurück, im Aktiven auch etwas Positives zu sehen, selbst wenn es mit Gewalttätigkeit verbunden werden muss. Das Aktive, auch wenn es mitunter zerstörerisch und verletzend gegenüber anderen sein wird, ist positiv bewertet; die Schwäche und die Furcht dagegen sind negativ bewertet.

„Sich gegenseitig der Verletzung, der Gewalt, der Ausbeutung enthalten, seinen Willen dem des Andern gleich setzen: dies kann in einem gewissen groben Sinne zwischen Individuen zur guten Sitte werden, wenn die Bedingungen dazu gegeben sind (nämlich deren thatsächliche Ähnlichkeit in Kraftmengen und Werthmassen und ihre Zusammengehörigkeit innerhalb Eines Körpers). Sobald man aber dies Princip weiter nehmen wollte und womöglich gar als *Grundprincip der Gesellschaft*, so würde es sich sofort erweisen als Das, was es ist: als Wille zur *Verneinung* des Lebens, als Auflösungs- und Verfalls-Princip. Hier muss man gründlich auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung,

³⁵¹ JGB: 211.

³⁵² JGB: 199.

³⁵³ JGB: 198.

³⁵⁴ Z, I: Vom Lesen und Schreiben.

Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung [...]“³⁵⁵

In diesem Bekenntnis liegt viel Härte, und es ist bei weitem nicht die einzige Stelle, wo seine Äusserungen in diese Richtung gehen: „Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: *werdet hart!*“³⁵⁶ Das Leben bedeutet Kampf, ja sogar Krieg: „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr, als den langen!“³⁵⁷ Aufgrund von solchen Stellen wurde Nietzsche dann auch schon mit faschistischen Gesinnungen in Verbindung gebracht.³⁵⁸ Die Verherrlichung des Kraftvollen und der Macht legen jedenfalls der Verdacht nahe, dass Nietzsche nicht – oder nicht nur – im Namen des menschlichen Gedeihens argumentiert, wie er vorgibt. Der Vorstellung mag zwar ein biologisches Argumentations-Prinzip anhaften, doch lässt sich fragen, ob es sich hier um mehr als ein Ideal handelt, das ihm hier vorschwebt. Ein gutes Leben ist ein Leben, in der keine Schwäche gezeigt wird, ein gutes Leben muss heroische Züge annehmen. Warum sollte man die Starken gegenüber den Schwächeren bevorzugen? Umso mehr Nietzsche selbst davon ausgeht, dass die so genannt Schwachen im Geschichtsprozess eigentlich die Stärkeren sind. Wenn seine biologisch ausgerichtete Kritik tragen sollte, dann müsste jedenfalls gelten, dass Mitleid notwendig schlecht ist für den Bemitleider.³⁵⁹ Es müsste klar gemacht werden können, dass moralisches Verhalten in allen seinen Belangen lebensfeindlich ist.

³⁵⁵ JGB: 259.

³⁵⁶ Z, III: Von alten und neuen Tafeln: 29.

³⁵⁷ Z, I: Vom Krieg und Kriegsvölke.

³⁵⁸ Safranski, Wieviel Wahrheit braucht der Mensch, S. 73: „Er [Nietzsche] schreibt ungeheuerliche Sätze nieder, die gedanklich einige Brutalismen des Faschismus vorwegnehmen. Dass man dem ‚Parasitischen und Entarteten‘ ein Ende bereiten müsse; dass ein ‚Herrenmenschentum‘ stark genug sein müsse, das ‚Mitleid‘ in sich niederzukämpfen. Nietzsche malt im Ton der Bewunderung das Bilde einer ‚prachtvoll nach Beute und Sieg lüstern schweifenden blonden Bestie‘.“

Comte-Sponville, The Brute, the Sophist, and the Aesthetic, S. 22f: „Without, obviously, being one of Nazism’s causes, or even one of its real sources, Nietzsche belongs nevertheless to the same spiritual world [...]“ Sponville führt näher aus: „Nietzsche is one of the rare philosophers, the only one perhaps (unless one considers Sade to be a philosopher!) who at the same time, and nearly systematically, advocated force against law, violence or cruelty against gentleness, war against peace; who defended egoism, who considered the instincts to be higher than reason [...]“

³⁵⁹ Foot, The reevaluation of values, S. 220.

3. Genealogie bei Foucault

Im ersten Teil wurde erwähnt, dass uns Nietzsche nicht eine theoretische Abhandlung liefert, was unter einer Genealogie genau zu verstehen sei, es handelt sich vielmehr um eine praktische Anwendung. Jede Erörterung wird aber sinnvollerweise bei der *Genealogie der Moral* ansetzen müssen. Wenn auch keine Einigkeit über die Methode besteht, so doch über den Gegenstand der primären Untersuchung. Wenn wir nun das Augenmerk auf die genealogische Methode bei Foucault richten, besteht zunächst nicht einmal eine grundsätzliche Klarheit über den Umfang seiner genealogischen Werke. Man muss darum erst einmal klären, in welchen Büchern Foucault genealogisch verfährt. Dabei wird man gezwungen sein, darzulegen, wie eng oder wie breit man den Begriff der Genealogie verwenden möchte. Wenn wir Foucaults gesamtes Werk anschauen, macht es Sinn eine Dreiteilung vorzunehmen, die in der Forschungsliteratur gängig geworden ist und auf einer von Foucaults selbst vorgenommenen Unterscheidung beruht. Es bietet sich eine Unterteilung in folgende drei Phasen an: Archäologie, Genealogie und Ästhetik der Existenz. Die Archäologie kann als Analyse von Diskursen, die Genealogie als Analyse von Machtstrukturen und die Ästhetik der Existenz als Analyse des Subjekts, wie es sich selbst in ein Subjekt verwandelt, also als Analyse einer ethischen Selbstarbeit, verstanden werden. Genauere Erläuterungen zu den einzelnen Phasen werden im Laufe der Arbeit folgen, es soll hier vorderhand reichen, die wichtigsten Werke aller drei Phasen anzuführen. Archäologie: *Wahnsinn und Gesellschaft* (frz. *Histoire de la folie à l'âge classique*); *Die Ordnung der Dinge* (frz. *Les Mots et les Choses*), *Archäologie des Wissens*. Genealogie: *Überwachen und Strafen*, *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit 1*. Ästhetik der Existenz: *Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2*, *Die Sorge um sich: Sexualität und Wahrheit 3*.

Foucault selbst war bezüglich der Qualifizierung, welche seiner Arbeiten als genealogisch aufzufassen sind, widersprüchlich. So bemerkt er beispielsweise: „Die Archäologie, wie ich sie verstehe, ist nicht mit der Geologie (als Analyse des Unterirdischen) verwandt und auch nicht mit der Genealogie (als Beschreibung der Anfänge und der Folgen) [...]“.³⁶⁰ Weist er hier auf eine grundsätzliche Unterschiedlichkeit zwischen der Archäologie und der Genealogie hin, betonte er andererseits die Nähe seines archäologischen Unterfangens zur Genealogie von Nietzsche, wenn er in einem anderen Interview darauf hinweist „dass [die] Archäologie

³⁶⁰ Foucault, Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben, S. 763.

Nietzsches Genealogie weit mehr verdankt als dem Strukturalismus im eigentlichen Sinne.“³⁶¹ Und in einem Interview mit Rabinow und Dreyfus reiht er sogar sein ganzes Schaffen in die Genealogie ein. Wir treffen hierbei wieder auf die Einteilung in drei verschiedene Untersuchungsgebiete, wie wir sie eben mit leicht anderen Begrifflichkeiten dargelegt haben:

„Drei Gebiete von Genealogie sind möglich. Erstens eine historische Ontologie unserer selbst im Verhältnis zur Wahrheit, durch das wir uns als Subjekte des Wissens konstituieren. Zweitens eine historische Ontologie unserer selbst im Verhältnis zu einem Machtfeld, durch das wir uns als Subjekte konstituieren, die auf andere einwirken; drittens eine historische Ontologie im Verhältnis zur Ethik, durch das wir uns selbst als moralisch Handelnde konstituieren. Es gibt also drei mögliche genealogische Achsen. Alle drei durchzogen, wenn auch in etwa wirrer Weise, Wahnsinn und Gesellschaft. Die Achse der Wahrheit wurde in *Die Geburt der Klinik* und in *Die Ordnung der Dinge* untersucht. Die Achse der Macht wurde in *Überwachen und Strafen* und die ethische Achse in *Sexualität und Wahrheit* untersucht.“³⁶²

Ein Grund, warum das gesamte Werk Foucaults als genealogisch betrachtet werden kann, lautet, dass er in jeder Phase eine Form von Geschichtsschreibung betrieben hat, die sich zum Ziel setzt, die Gegenwart besser zu verstehen. Insofern können wir bei Foucault zwischen einer genuin genealogischen Phase und zwei weiteren Phasen, der archäologischen und ethischen, unterscheiden, welche aber ebenfalls als eine Form von Genealogie betrachtet werden können. So betont er, dass zu jeder Zeit um eine Geschichte unserer selbst gegangen sei, in welcher die Gegenwart Ausgangspunkt der Untersuchung ist. Und genau dies könne als Genealogie bezeichnet werden. „Mit Genealogie meine ich, dass ich die Untersuchung ausgehend von gegenwärtigen Fragen durchführe.“³⁶³ Oder an einer anderen Stelle, ohne den Begriff der Genealogie ins Spiel zu bringen:

„Ich möchte mich in meiner Forschung auf die Frage konzentrieren, was uns heute geschieht, was wir sind und was unsere Gesellschaft ist. Ich glaube, in unserer Gesellschaft und in dem, was wir sind, gibt es eine tiefgründige historische Dimension, und Diskursereignisse, die sich vor Jahrhunderten oder vor Jahren ereignet haben, sind innerhalb dieses geschichtlichen Rahmens von grosser Bedeutung. Wir sind untrennbar mit den Diskursereignissen verbunden. In gewissem Sinne sind wir nichts als das, was vor Jahrhunderten, vor Monaten, vor Wochen gesagt worden ist.“³⁶⁴

Die verschiedenen Verwendungsweisen des Genealogiebegriffes und die Mehrdeutigkeit werden von Foucault aber nie gänzlich aus dem Weg geräumt – und dies liegt durchaus in der Natur der Sache.³⁶⁵ Betrachten wir zum besseren Verständnis weitere Überlegungen zum Begriff der Genealogie. In einer Vorlesung, die unter dem Titel *In Verteidigung der Gesellschaft* nachgelesen werden kann, hält Foucault zunächst fest: „Als ‚Genealogie‘ bezeichnen wir die Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen, eine Verbindung, die es ermöglicht, ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen und dieses Wissen in aktuelle

³⁶¹ Ebd. S. 768.

³⁶² Foucault, *Zur Genealogie der Ethik*, S. 474f.

³⁶³ Foucault, *Die Sorge um die Wahrheit*, S. 831.

³⁶⁴ Foucault, *Gespräch über die Macht*, S. 599.

³⁶⁵ Saar, *Genealogie und Subjektivität*, S.157–159.

Taktiken einzubringen.“³⁶⁶ Das kann im Wesentlichen so verstanden werden, dass durch eine minutiöse Aufarbeitung von geschichtlichen Fakten neue Erkenntnisse über eine Praxis gewonnen werden, womit eine neue Perspektive auf diese Praxis ermöglicht wird. Diese neu eingenommene Perspektive erlaubt es sodann, die Praxis in kämpferische Auseinandersetzungen verwickelt zu sehen, wo vormals womöglich eine sehr ideelle Beschreibung der Entstehungsbedingungen gängig war. Durch die neue Sichtweise wird auch eine Kritik ermöglicht. An einem Beispiel zu seinen Untersuchungen verdeutlicht Foucault:

„Konkret gesagt: weder eine Semiologie des Lebens in der Psychiatrie noch eine Soziologie der Delinquenz, sondern neu auftauchende historische Inhalte machten die tatsächliche Kritik der Psychiatrie des Gefängnisses möglich. Und dies einfach deshalb, weil allein die historischen Inhalte auf den Einschnitt der Zusammenstöße und Kämpfe zurückverweisen können, der von den funktionalen Einrichtungen und systematischen Organisationen verschleiert werden sollte.“³⁶⁷

So verstanden wäre die Genealogie hier wieder enger gefasst und auf die Analyse der kämpferischen Auseinandersetzungen bedacht, womit sie nicht mit dem gleichzusetzen ist, was Foucault als Archäologie bezeichnet. Währenddem die Archäologie allein auf die vorherrschenden Diskurse zielt und diese in ihren Regelmässigkeiten zu erfassen sucht, geht es der Genealogie um die Kämpfe, welche sich abspielten, damit sich Diskurse überhaupt formieren konnten. „Kurz gesagt wäre die Archäologie die der Analyse der lokalen Diskursivitäten entsprechende Methode und die Genealogie die Taktik, ausgehend von den solchermassen beschriebenen lokalen Diskursivitäten, die sich auftuenden und aus der Unterwerfung befreien Wissen spielen zu lassen.“³⁶⁸ Eine weitere Charakterisierung der Genealogie, welche sich von der Archäologie abhebt, finden sich in der Antrittsvorlesung am Collège de France (*L'ordre du discours* [dt. Die Ordnung des Diskurses]), wo er eine Unterscheidung zwischen Kritik und Genealogie trifft. Die Vorlesung steht dabei direkt am Wendepunkt von seinen bisherigen archäologischen Werken zu seinem genuin genealogischen Unterfangen. Wurde bisher der Diskurs als solches erfasst, indem die Regelmässigkeiten desselben im Blickpunkt standen, sollen nun auch die Regeln, Zwänge und Einflussmechanismen, welche den Diskurs umgeben und ihn ermöglicht haben, analysiert werden.³⁶⁹ Foucault geht nun davon aus, dass immer auch dem Diskurs Äusseres diesen reglementiert und durch Institutionen stützt. Der archäologischen Vorstellung, dass der Diskurs immer schon eine Ordnung kennt, folgt damit der Hinweis, dass solche Ordnungen immer schon institutionalisiert sind. Foucault stellt nun die Frage, wie diese Ordnungen durchgesetzt und aufrechterhalten werden. Hier kommt nun für

³⁶⁶ Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 17.

³⁶⁷ Ebd. S. 15.

³⁶⁸ Ebd. S. 20.

³⁶⁹ Saar, Genealogie als Kritik, S. 195.

Foucault eine Unterscheidung zwischen Kritik und Genealogie ins Spiel: Während die Kritik den Diskurs erfasst, geht die Genealogie darüber hinaus den Fragen nach, „wie sich durch diese Zwangssysteme hindurch (gegen sie oder mit ihrer Unterstützung) Diskursserien gebildet haben, welche spezifischen Normen und welche Erscheinungs-, Wachstums- und Veränderungsbedingungen eine Rolle gespielt haben.“³⁷⁰ Die Genealogie hebt damit auf die „*formation effective*“³⁷¹, die tatsächliche Entstehung der Diskurse und Ordnungen ab, währenddem die Kritik Formen der Exklusion, der Trennung und Limitation von Diskursen beschreibt. Die kritische Arbeit besteht hierbei in der Bemühung, Grenzen zu ziehen und diskursive Einheiten zu bilden. Was unterscheidet die Vernunft vom Wahnsinn? Diese Frage wäre eine typische Aufgabenstellung. Die genealogische Betrachtungsweise frönt dagegen mehr einem Positivismus, wie es Foucault ausdrückt.³⁷² Sie fragt, was die diskursive Formation aufrechterhält oder wie sie entstanden ist.³⁷³

In Abgrenzung zur archäologischen oder ethischen Aufgabenstellung bei Foucault zielt die genuine Genealogie damit auf die kämpferischen Auseinandersetzungen im Verlauf der Geschichte und liefert eine Analyse von sich gegenüberstehenden Mächten. Es geht um die effektiven Formationsbedingungen von Ordnungssystemen. In einem umfassenderen Sinne aber bezeichnet Genealogie eine Geschichtsschreibung, welche sich zum Ziel setzt, die Gegenwart besser kennen zu lernen, womit auch die archäologischen und ethischen Arbeiten von Foucault darunter subsumiert werden können. Auch wenn Foucault bei den archäologischen Arbeiten der Frage ausweicht, wie die Ordnungen, welche er beschreibt, entstanden sind (was gerade Aufgabe der genuinen Genealogie ist), so unterscheidet er in allen Phasen zwischen verschiedenen Ordnungen (Epochen) und stellt diese einander gegenüber, um dadurch die Gegenwart besser charakterisieren zu können. Wie Nietzsche zwischen verschiedenen Epochen unterscheidet und dabei eine Einteilung in eine Zeit der Herren-Moral und eine Zeit der Sklaven-Moral vornimmt, unterscheidet Foucault beispielsweise zwischen verschiedenen Epochen, wie man mit dem Wahnsinn umgegangen ist oder wie man gestraft hat. Für die genuin genealogische Phase knüpft Foucault dabei explizit an Nietzsches *Genealogie der Moral* an und setzt sich im Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* mit seinen methodischen Eigenheiten auseinander.³⁷⁴ Weil alle drei Phasen in Foucaults Werk genealogische Züge

³⁷⁰ Foucault, L'ordre du discours [dt. Die Ordnung des Diskurses], 41f. Saar, Genealogie als Kritik, S. 197.

³⁷¹ Foucault, L'ordre du discours [dt. Die Ordnung des Diskurses], S. 67.

³⁷² Ebd. S. 72: „l'humeur généalogique sera celle d'un positivisme heureux.“

³⁷³ Ebd. S. 67.

³⁷⁴ Generell sind seine Bezüge zu Nietzsche vielseitig. So erklärt er: „Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt. Aber ich erkannte, dass Nietzsche über ihn hinausgegangen ist. [...] Ich hatte versucht, in den fünfziger Jahren Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche ganz allein sagte mir gar nichts!“

aufweisen, wollen wir uns nachfolgend nicht alleine auf die genuin genealogische Phase beschränken. Auch von einem methodischen Gesichtspunkt aus wäre diese nicht zweckmässig. Die verschiedenen Untersuchungsebenen (archäologische, genealogische, ethische) sind auf eine Weise miteinander verwoben, dass die Einteilung in verschiedene Phasen seiner Arbeit zwar sinnvoll ist, eine klare Trennung aber nicht möglich ist. So wenig Foucault in der genealogischen Phase aufgehört hätte Archäologie zu betreiben, so hat er schon immer Genealogie betrieben und damit nie aufgehört – auch nicht bei den ethischen Untersuchungen. „No, no, no, no, no, I never stopped doing archaeology. I never stopped doing genealogy.“³⁷⁵

Analog zu den Ausführungen über Nietzsche soll nachfolgend den methodischen Eigenheiten bei Foucault nachgegangen werden, um zu eruieren, was eine genealogische Arbeit berücksichtigen muss, und die Frage gestellt werden, inwiefern seine Genealogie als kritisches Unterfangen zu verstehen ist. Erste methodische Eigenheiten führen uns zu seiner Auffassung, dass alles am Menschen kontingent sei, und zu seinem nominalistischen Verständnis von Diskursen (3.1. Kontingenz und Nominalismus). Dabei stehen Ausführungen zu seiner archäologischen Phase zunächst im Vordergrund. Danach soll anhand einer foucaultschen Genealogie des Subjekts der für Foucault selbst als unausweichliche Weg in die Ordnungsstrukturen nachgezeichnet werden (3.2. Der Weg zu den Ordnungsstrukturen). Foucaults Untersuchungen sind stets davon geprägt, dass er Ordnungssysteme ausfindig machen will. Was er dabei in der archäologischen und der genuin genealogischen Phase berücksichtigen will, wie der genealogische Perspektivenwechsel vollzogen werden kann und was schliesslich die genuine Genealogie über die Archäologie hinaus leisten kann, wird Thema der darauffolgenden zwei Abschnitte sein (3.3. Analytik von Diskursen / 3.4. Analytik der Macht). Im abschliessenden Abschnitt geht es um das kritische Moment der Genealogie (3.5. Das kritische Subjekt). In einer letzten Schaffensperiode entdeckt Foucault ein zu sich selbst in Beziehung stehenden Subjekt, ein Subjekt, das sich um sich selbst sorgt. Dieses Subjekt kann, wie ich darlegen möchte, die Form einer kritischen Haltung gegenüber sich und seiner Umwelt einnehmen, die analog zur genealogischen Haltung zu verstehen ist. Genealogische Kritik wird hierbei als nicht-normatives Verfahren vorgestellt.

Dagegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock! [...] Ich bin einfach Nietzscheaner und versuche so weit wie möglich, was eine gewisse Anzahl Punkte betrifft, mit Hilfe von Texten Nietzsches – aber auch mit antinietzscheanischen Thesen (die gleichwohl nietzscheanisch sind!) – herauszufinden, was man in diesem oder jenem Bereich machen kann.“ Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, S. 868f.

³⁷⁵ Zit. Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, S. 105. Mahon bezieht sich auf eine Aufnahme einer Diskussion in Berkeley: „The culture of the self“. Audiotape. Language Laboratory of the University of California at Berkeley. Spring, 1983.

3.1. Kontingenz und Nominalismus

Für Nietzsche ist ein historisches Denken unabdingbar. Es gibt zwar Grundkonstanten in der menschlichen Geschichte, aber selbst der Wille zur Macht, der eine ahistorische Grösse bezeichnet, ist nicht ohne seine verschiedenen geschichtlichen Ausformungen zu denken. Die Genealogie nimmt diesen Umstand auf und legt konkrete Veränderungen innerhalb von menschlichen Praktiken dar. Für Foucault ist die Gewordenheit aller Praktiken und Diskurse zentrales Thema schlechthin. Er nimmt die nietzscheanischen Bestrebungen, den Menschen zu historisieren, nicht nur auf, er radikalisiert sie. In Bezug auf die Gewordenheit heisst dies, dass Foucault von einer „totalen“ Kontingenz ausgeht. Bezüge auf eine Natur des Menschen, wie sie bei Nietzsche zu finden sind und dem Werk auch eine innere Spannung verleihen, umgeht Foucault. Ebenfalls findet bei Foucault eine Radikalisierung statt, die den Bereich der Sprache betrifft. Ihm zufolge hat Nietzsche in der Geschichte der Philosophie als Erster eine radikale Reflexion bezüglich der Sprache aufgenommen.³⁷⁶ Für das genealogische Unterfangen ist einerseits von Bedeutung, dass sprachliche Eigenheiten Verkenntnisse befördern können, andererseits aber auch – und es ist an diesem Punkt, wo Foucault anschliesst –, dass über die Sprache erfasst wird, wer denn eigentlich spricht. Die starken Menschen haben genauso ihre Sprache, wie es die schwachen Menschen haben und die Frage danach *wer spricht?* zielt nicht auf sprachliche Bedeutungen, insofern man wissen möchte, was die Worte an sich aussagen, sondern auf die dahinter wirkenden Kräfte und damit auf die Interessen, die hinter den verschiedenen Verwendungsweisen stehen. Derweil Nietzsche aber fragt *wer spricht?*, sieht Foucault bereits in Nietzsche die Hinwendung zu einem Denken angelegt, das sich nicht mehr dafür interessiert, wer spricht, sondern die Sprache sich vollkommen selbst überlässt. Womit nur noch die Sprache spricht – ganz ohne jeden Täter.³⁷⁷ Foucault versucht in der Konsequenz Diskurse losgelöst von den Sprechenden zu untersuchen. Es ist nicht von Bedeutung, wer etwas gesagt hat, untersuchungsbedürftig sind für ihn die Formationsregeln eines Diskurses. In der archäologischen Phase erfolgt seine Einteilung in verschiedene Epochen alleine über eine Unterscheidung in verschiedene Diskurse. Später wird dieser archäologische Teil zwar noch ergänzt, er bleibt aber immer Bestandteil der Untersuchungen. Ebenso will er Diskurse ohne jeglichen Wahrheitsbezug zur Welt ergründen. Was gesagt wird, liegt immer schon im Bereich des Wahren. Die Frage, ob ein Diskurs wahr sei, wird umgangen und verunmöglicht.

³⁷⁶ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 369f. Vgl. auch Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, S. 44.

³⁷⁷ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 370: „Für Nietzsche handelt es sich nicht darum, was Gut und Böse in sich seien, sondern wer bezeichnet wurde oder vielmehr *wer sprach*, als man, um sich selbst zu bezeichnen, *agathos* sagte, und *deilos*, um die anderen zu bezeichnen. Nämlich in dem, der den Diskurs *hält* und – noch tiefer – das Sprechen *besitzt*, versammelt sich die ganze Sprache.“

Wir haben es bei Foucault somit mit einem Denken zu tun, das einerseits die Kontingenz aller menschlichen Praktiken betont, das andererseits Diskurse als zentrale Grösse ansieht und sich dabei einem starken Nominalismus verpflichtet sieht. Genealogische Geschichtsschreibung muss dem darum Rechnung tragen.

3.1.1. Kontingenz

Die Welt muss nicht so sein, wie sie ist; wir leben in einer Welt voller Kontingenzen, hört man Foucault sagen. Was zu einem gegebenen Zeitpunkt, in unserer Gegenwart als völlig selbstverständlich, als natürlich, als normal, als notwendig erscheint, ist die Folge einer bestimmten Geschichte, die auch anders hätte verlaufen können. Zeigt man diese Geschichte auf, wird sichtbar, dass auch neue Wege begehbar sind. Denn die geschaffenen Institutionen und unser Denken sind zufällig. Jegliches Reden von einer menschlichen Natur wirkt zudem verdächtig. Zumindest als methodologisches Prinzip gilt auch hier die absolute Kontingenz.³⁷⁸ Nur schon von einer Natur zu sprechen, Notwendigkeiten oder Evidenzen gelten lassen zu wollen, muss als Gefahr betrachtet werden. Denn mindestens unsere Sprechweise weist historischen Charakter auf. „Wenn man das [eine menschliche Natur] unterstellt, läuft man dann nicht Gefahr, diese Natur des Menschen [...] durch Begriffe zu bestimmen, die unserer Gesellschaft, unserer Zivilisation, unserer Kultur entlehnt sind?“, lautet eine von ihm rhetorisch gestellte Frage in einem Gespräch mit Noam Chomsky.³⁷⁹ Hacking schreibt an einer Stelle wie folgt über Foucault: „In wohlmeinend-zwanghafter Manier interessiert er sich für alles, was er für Unterdrückung hält: Irrenhäuser, Gefängnisse, Krankenhäuser, öffentliche Hygienemassnahmen und die Gerichtsmedizin.“³⁸⁰ Es liesse sich – diesen Befund globaler betrachtet – anfügen, dass sich Foucault in ganz allgemeiner Form immer für den unterdrückenden Aspekt von Kategorisierungen, den unterdrückenden Charakter von Ordnungsstrukturen interessiert hat, und auf der Suche war, wie man diesen Ordnungsstrukturen entweichen kann. Darum die Betonung der Kontingenz durch sein ganzes Werk.

a) Vernunft als kontingente Grösse

Auf der Suche, Unterdrückungen aufzudecken, stellt er sich in seinem ersten grossen Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* aus dem Jahre 1961 die Aufgabe, den Wahnsinn aus seiner Umklammerung der Vernunft zu befreien. Selbst die Vernunft ist demnach eine kontingente

³⁷⁸ Veyne, Michel Foucaults Denken, S. 33f.

³⁷⁹ Foucault, Über die Natur des Menschen, S. 619.

³⁸⁰ Hacking, Historische Ontologie, S. 61.

Grösse. Das Anliegen Foucaults lässt sich wie folgt beschreiben. Indem unsere Vernunft mit der Ordnung, welche sie errichtet, immer auch ein Schweigen mit sich bringt, eine Leere verursacht, muss sie als eine gewalttätige Kraft angesehen werden. Es handelt sich bei der errichteten Leere um dies, was die betreffende Ordnung *ausschliesst*, was mit ihr nicht gesagt werden kann. Am Beispiel der Psychiatrie heisst dies: „Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können.“³⁸¹ Unsere Vernunft schliesst immer auch aus. Soll man diesen Befund aber so leicht akzeptieren und sich der Gewalt der Vernunft einfach beugen? Oder gibt es womöglich ein Denken, das ohne diese Gewalttätigkeit auskommt und dem Wahnsinn selbst das Wort zu geben vermag? Im Vorwort schreibt Foucault (das Vorwort findet sich zudem nur in der Originalfassung und wurde nachher gestrichen – wir kommen auf den Grund dafür zurück), er wolle eine Geschichte des Wahnsinns schreiben, indem er den *Nullpunkt* findet, von wo aus sich die Vernunft und der Wahnsinn *anschliessend* getrennt haben.³⁸² Zwei Aspekte sollen hierbei betont werden:

A) Der Nullpunkt soll nichts anderes als die Geburtsstätte des Wahnsinns bezeichnen – somit dessen *Ursprung*. Dies wäre ein Ort der Wahrheit und es wäre ein Ort der Identität des Wahnsinns mit sich selbst. Eine Rekonstruktion dessen, was der Wahnsinn selbst, *gemäss seiner selbst*, ist. Doch was bisher, etwa von der Psychopathologie, von der Vernunft *über* den Wahnsinn gesagt wurde, muss mit Vorsicht genossen werden. Denn diese Diskurse von der Vernunft *über* den Wahnsinn scheinen für Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* etwas Gewalttätiges an sich zu haben und die Wahrheit des Wahnsinnes an sich zu verdecken.³⁸³

B) Des Weiteren bezeichnet der Nullpunkt, der eben als Ort der Wahrheit bezeichnet wurde, einen *Ort der Versöhnung* zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn. Es wäre somit der Ort einer Vernunft, welche von der unsrigen Vernunft *verschieden* und *höher* ist.³⁸⁴ Verschieden, denn was ist der Wahnsinn gemäss Foucault: Er ist die Abwesenheit eines Werks – schlicht-

³⁸¹ Foucault, Vorwort, S. 11.

³⁸² Ebd. S. 7f: „Die Geschichte dieser anderen Art des Wahnsinns ist zu schreiben, – dieser anderen Art, in der die Menschen miteinander in der Haltung überlegener Vernunft verkehren, die ihren Nachbarn einsperrt, und in der sie an der gnadenlosen Sprache des Nicht-Wahnsinns einander erkennen. Wir müssen den Augenblick dieser Verschwörung wieder finden, bevor er im Reich der Wahrheit endgültig errichtet und durch den lyrischen Protest wiederbelebt worden ist. Man muss in der Geschichte jenen Punkt Null [degré zéro] der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden versuchen, an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist. [...] Dabei handelt es sich um ein zweifellos heikles Gebiet, bei dessen Durchforschen man auf den Vorteil endgültiger Wahrheiten verzichten muss und sich stets nur durch das leiten lassen darf, was wir vom Wahnsinn wissen können. [...] Dann und nur dann kann das Gebiet sichtbar werden, in dem der wahnsinnige Mensch und der Mensch der Vernunft bei ihrer Trennung noch nicht getrennt sind und in einer sehr ursprünglichen, sehr groben Sprache, die noch vorwissenschaftlich ist, den Dialog über ihren Bruch beginnen, der auf flüchtige Weise bezeugt, dass sie noch miteinander sprechen.“

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Vgl. Boyne, Foucault and Derrida, S. 60.

weg das *Andere unserer Vernunft*. Der von der Vernunft zum Schweigen verurteilte Teil unserer Geschichte. Foucault drückt sich wie folgt aus: „Was also ist der Wahnsinn in seiner allgemeinsten, aber konkretesten Form für denjenigen, der von Anfang an jede Ingriffnahme des Wahnsinns durch die Wissenschaft ablehnt? [N]ichts anderes, [zweifellos], als [die *Abwesenheit eines Werkes* (*absence d'oeuvre*)].“³⁸⁵ Die von Foucault gesuchte „Vernunft“ – sie ist zugleich „Wahnsinn“ – wäre somit anders, weil sie überhaupt nicht auszuschliessen brauchte. Vernunft und Wahnsinn koexistierten nebeneinander. Höher, weil der gewalttätige Diskurs *über* den Wahnsinn, der nur den Wahnsinn verzerrend zum Thema machen kann, einem gewaltlosen Diskurs Platz machen würde, indem der Wahnsinn selbst sprechen könnte.³⁸⁶

Doch stellen sich zum eben geschilderten Vorhaben von Foucault einige Fragen. Denn kann man ein Schweigen, ein Nicht-Werk, damit eine Nicht-Ordnung, ertönen und zu Wort kommen lassen? Ist selbst das Wahnsinnige nicht wahnsinnig genug? Oder anders gesagt, ist der Wahnsinn nie Wahnsinn genug? Der Wahnsinn, die Abwesenheit eines Werkes, hätte demnach einen Sinn. Foucault ist in *Wahnsinn und Gesellschaft* zuversichtlich, dass es ausserhalb unserer Vernunft eine andere Form von Vernunft geben kann und dass mit ihr, indem nicht mehr über den Wahnsinn, sondern mit ihm gesprochen würde, der Wahnsinn im wahren Lichte erscheinen würde. Derrida hingegen stellt den Versuch, *den Wahnsinn selbst* sprechen zu lassen, als unmögliches Vorhaben dar. Die unsrige Vernunft ist zu mächtig, niemand kann ihr entkommen. Sie ist nicht bloss unsere Vernunft, sondern *die* Vernunft. Denn „die Geschichte des Wahnsinns selbst zu schreiben, das heisst, von seinem eigenen Augenblick, von seiner eigenen Instanz ausgehend und nicht in der Sprache der Vernunft, in der Sprache der Psychiatrie über den Wahnsinn [...]“ diesen Diskurs zu führen.³⁸⁷ Aber was bedeutet es, eine Geschichte zu schreiben? Es ist das Vollbringen eines Werkes. Kurzum, das Erstellen einer Ordnung, das Vollbringen eines Werkes lässt sich nicht umgehen, will man den Wahnsinn zu Wort kommen lassen, – es handelt sich schlichtweg um eine universelle Struktur.³⁸⁸ Ein Diskurs wird das Andere seiner Vernünftigkeit erneut ausschliessen. Der Wahnsinn (als die Abwesenheit eines Werkes) und die Vernunft lassen sich deshalb nicht versöhnen.

Wie bereits erwähnt, liess Foucault dieses Vorwort in darauf folgenden Ausgaben des Buches nicht weiter abdrucken, und es besteht unter den Kommentatoren weitgehend Einigkeit, dass

³⁸⁵ Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 11.

³⁸⁶ Gros weist darauf hin, dass die Rhetorik starke Anlehnung bei der Phänomenologie macht: „La préface de 1961 use d'un style d'argumentation inspiré par la phénoménologie. Il s'agit bien en effet de réduire les vérités délivrées par les sciences positives de la folie [...] en appelant à une expérience primordiale de folie.“ Gros, *Foucault et la folie*, S. 29.

³⁸⁷ Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S. 58.

³⁸⁸ Ebd. S. 60.

er später den Versuch aufgab, eine höhere Art von Vernunft zu finden.³⁸⁹ Auch den in diesem Buch unternommenen Versuch, *das Wahre* über den Wahnsinn sagen zu wollen, bezeichnet er später als ein fehlgeleitetes Unterfangen und macht einem Denken Platz, das keinerlei Anleihen bei der Phänomenologie macht, das keinerlei Ursprünge mehr aussuchen will und klar nominalistisch ausgerichtet ist. Alleine der Diskurs vermag einen Gegenstand zu formieren, ihm alleine steht es somit zu – wenn man überhaupt noch auf diese Weise sprechen will – *das Wahre* über einen Gegenstand auszusagen.³⁹⁰

b) Von der totalen Kontingenz zur Kontingenz

Es gibt keine höhere Vernunft und die Suche nach Ursprüngen ist verfehlt, doch das Leitmotiv bleibt bei Foucault dasselbe und lautet nach wie vor: Unsere Denkweise ist nicht die einzig mögliche.³⁹¹ Innerhalb *der* Vernunft, wie sie sich strukturell darbietet, gibt es viele verschiedene Arten von Vernunft. Dies wird besonders deutlich bei seinen Ausführungen in *Die Ordnung der Dinge*. Zwar stehen wir dort vor der rohen Tatsache, dass es eine bestimmte Ordnung immer schon gibt und geben muss – das Vorhandensein eines Werkes lässt sich nicht umgehen.³⁹² Das erste, worin sich Leute wieder finden, ist Ordnung und nicht Unordnung. Umfassender ausgedrückt, das Denken vollzieht sich immer schon nach einem Muster. Doch wie sich diese Ordnung, in der wir jeweils leben, gestaltet, dafür bleibt viel Spielraum.

Besteht ein unendlich grosser Spielraum? Oder gibt es vielleicht Ordnungen, die uns zumindest an die Grenzen des Denkbaren – oder sogar darüber hinaus – führen? Gibt es somit *Werke, die eigentlich keine Werke sind*; Werke, von denen wir sagen können, dass sie nicht als wirkliche Werke gelten dürfen; Werke von Wahnsinnigen? Der Beginn von *Die Ordnung der Dinge* könnte zunächst den Eindruck vermitteln, Foucault gestehe solche Grenzen der Vernünftigkeit tatsächlich ein (Wie wir bald sehen werden, täuscht dieser Eindruck aber gewaltig.). Eine von Borges vorgenommene Ordnung in einer seiner Geschichten habe ihn [Foucault], so die einleitenden Bemerkungen in diesem Buch, lachen und erstaunen lassen.³⁹³ Offenkundige *Grenzen des Denkbaren* und damit eines Werkes scheinen sich in diesem Text

³⁸⁹ Boyne, Foucault and Derrida, S. 61.

³⁹⁰ Foucault, Archäologie des Wissens, S. 50; 71f.

³⁹¹ Boyne, Foucault and Derrida, S. 67: „It should be noted, however, that there is a certain functional equivalence between Foucault’s quest for a higher reason, in *Histoire de la folie*, and the later assertion of the principle of discontinuity, to be found in the *The Order of Things* and *The Archaeology*. *Both principles, even though superficially so different, attest to the possibility that the order of the world is not fixed as it is.* [Hervorhebung d. A.]”

³⁹² Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 23.

³⁹³ Ebd. S. 17.

bemerkbar zu machen. „[...] la charme exotique d’une autre pensée, c’est la limite de la nôtre: *l’impossibilité nue de penser cela* [Hervorhebung d. A.].“³⁹⁴

„Dieser Text zitiert ‚eine gewisse chinesische Enzyklopädie‘, in der es heisst, dass ‚die Tiere sich wie folgt gruppieren: a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen.“³⁹⁵

Was wir im Falle dieser Aufzählung nicht wirklich denken können und an Grenzen führt, was uns so fremd vorkommt, sind nicht etwa, wie Foucault bemerkt, die Fabeltiere, die irrealen Dinge, es sind die vorgenommenen *Anordnungen*.³⁹⁶ Sie erscheinen uns wie ein wirres Durcheinander. Man sollte die Tiere klassifizieren, indem man sie danach unterscheidet, ob sie mit einem sehr feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet wurden, einen Wasserkrug zerbrochen haben oder ob sie dem Kaiser gehören etc. Diverse Kategorien kreuzen sich in unannehmbarer Weise.

Aber nicht nur Borges Anordnung sei für uns undenkbar. Nun versucht uns Foucault zu erklären, dass die Menschen in verschiedensten Wissensgebieten (Foucault untersucht in *Die Ordnung der Dinge* insbesondere das Wissen von den Lebewesen, von den Gesetzen der Sprache sowie der Ökonomie) zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Anordnungen vorgenommen haben. Dabei variieren die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen Anordnungssystemen derart, dass die Anordnungen einer bestimmten Epoche für die in anderen Epochen Lebenden *undenkbar* werden. Dabei unterscheidet Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zwischen vier Epochen. Es sind dies die Renaissance (16. Jahrhundert), die Klassik (17./18. Jahrhundert), die Moderne (19. Jahrhundert) und eine bereits anbrechende Zukunft. Doch in einer Epoche steckend kann ein Mensch nicht nach Belieben ordnen und nur wenige Dinge können gesagt werden. Mit anderen Worten, er kann nicht nach Belieben denken. Im selben Buch gebraucht Foucault den Begriff der *Episteme*, um damit eine Erkenntnisstruktur zu bezeichnen, die zu einer Epoche in einem bestimmten Wissensfeld allererst bestimmte Erfahrungen möglich werden lässt. Ein historisches Apriori leitet demzufolge den Diskurs. „Dieses Apriori ist das, was in einer bestimmten Epoche in der Erfahrung ein mögliches Wissensfeld abtrennt, die Seinsweise der Gegenstände, die darin erscheinen, definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über die Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird.“³⁹⁷

³⁹⁴ Foucault, *Les mots et les choses* [dt. *Die Ordnung der Dinge*], S. 7.

³⁹⁵ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 17.

³⁹⁶ Ebd. S. 18.

³⁹⁷ Ebd. S. 204.

Ein möglicher Einwand könnte lauten, dass uns das, was zur Zeit der Renaissance oder zur Zeit der Klassik über die Sprache oder die Lebewesen geschrieben wurde, im Gegensatz zu Borges Anordnung keineswegs wie eine Fabel vorkommt. Die Unterschiede seien, wenn überhaupt vorhanden, sehr gering. Was damals geschrieben worden ist, sei also im Bereich des Denkbaren. Foucaults Sichtweise ist bereits bekannt. Wie würde er aber antworten? Wohl mit einem Verweis darauf, dass uns die Unterschiede nur deswegen nicht als gewaltig erscheinen, weil wir uns den Strukturen, welche das Denken zu früheren Zeiten geleitet haben, und insbesondere auch den Strukturen, die unser derzeitiges Denken leiten, überhaupt nicht bewusst sind. Das historische Apriori verweist nämlich auf eine Regelmäßigkeit, die einer Ordnung zu Grunde liegt, den Personen, welche die Regeln anwenden aber nicht explizit bekannt sind.³⁹⁸ Aber sind die Unterschiede einmal bemerkt, müssen wir von grossen dazwischen liegenden Brüchen reden und erkennen, dass die eine Wissensformation die anderen sogar ausgeschlossen hat. Foucaults Bestreben gilt dem Ziel, diese Unterschiede deutlich werden zu lassen.

Borges Anordnung war demnach kein Einzelfall, nicht nur diese lässt sich für uns nicht denken. Doch wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zu zeigen versucht, handelt es sich bei der Unmöglichkeit andere Ordnungssysteme zu denken, *um Grenzen, die lediglich durch das jeweils aktuelle Ordnungssystem gesetzt werden*. Es besteht demnach die Möglichkeit, solche Grenzen zu überschreiten. Und wie Foucault im selben Buch ausführt, wurden im Laufe der Geschichte Grenzen überschritten und neue gesetzt. Eine Überschreitung bedeutet für Foucault aber nicht einfach ein Zuwachs an Rationalität oder ein Zuwachs an Wahrheit.³⁹⁹ Man muss sich hüten, eine Fortschrittsgeschichte schreiben zu wollen. Ein *universeller* Standpunkt wird von Foucault als Chimäre abgetan. Die Frage, ob es sich bei einem Denken um ein rationales Denken per se handelt, ist eine Frage, die man sich auf diese Weise gar nicht stellen kann. Was wahnsinnig und was vernünftig ist, lässt sich immer nur aus einer ganz bestimmten Position aus, die niemals einem universellen Standpunkt gleicht, sagen. Damit schwindet ein zunächst so stark verspürter Unterschied zwischen Borges Anordnung und den in den Wissensfeldern tatsächlich vorgenommenen Ordnungen dahin. War es nicht eindeutig, dass Borges Gliederung etwas Verrücktes an sich hat? Nun scheint uns kein Kriterium mehr verfügbar zu sein, womit wir zwischen Vernünftigem und Wahnsinnigem unterscheiden könnten. Aufgrund des zurückgewiesenen universellen Standpunktes kommen sich die Vernunft und der

³⁹⁸ Ebd. S. 11f.

³⁹⁹ Ebd. S. 25: „Das heisst nicht, dass die Vernunft Fortschritte gemacht hat, sondern dass die Seinsweise der Dinge und der Ordnung grundlegend verändert worden ist, die die Dinge dem Wissen anbietet, indem sie sie aufteilt.“

Wahnsinn näher. Könnte das zurzeit Udenkbare, das für uns Wahnsinnige, also nicht auf eine bestimmte Weise vernünftig sein? Man muss nun sogar sagen, dass aus der Perspektive, aus welcher eine Ordnung vorgenommen wird, die vorgenommene Ordnung *immer* rational ist.

– Borges Anordnung ist also nicht das Werk eines Verrückten?⁴⁰⁰

– „Diese Frage wäre von Bedeutung, wenn sie einen Sinn hätte; das Werk jedoch ist per definitionem Nicht-Wahnsinn.“⁴⁰¹

– „Und Rousseaus Dialogues? Wer kann denn glauben, sofern er bei Verstand ist, Korsika sei annektiert worden, um Rousseau zu ärgern?

– Welches Werk kann, wenn es denn ein Werk ist, verlangen, dass man ihm Glauben schenkt?“⁴⁰²

Es geht Foucault nicht darum zu sagen, dass es keine Wahrheiten gibt.⁴⁰³ Sobald man sich *innerhalb* eines Denksystems bewegt, kann ohne Probleme von solchen gesprochen werden; und es heisst nicht, „dass man nichts in der Hand hat und dass alles irgendjemandes Kopf entspringt.“⁴⁰⁴ Gute Gründe für das Vertreten von Positionen lassen sich finden. Foucault versucht in *Die Ordnung der Dinge* ein ganz bestimmtes Denken voranzutreiben. Wenn er dort zwischen der Renaissance, der Klassik, der Moderne und einer anbrechenden Zukunft unterscheidet, will er nicht nur zeigen, dass ein anderes Denken möglich ist. Er will zugleich deutlich machen, dass die Zukunft schon halb begonnen hat und das Denken der Moderne *altmodisch* ist.⁴⁰⁵ Ein universalistischer Standpunkt wird allerdings zurückgewiesen und weicht einem Perspektivismus. Der Sprecher nimmt so gesehen *immer* eine kontingente Position ein. Es bleibt also die Frage, welches Werk *verlangen* kann, dass man ihm Glauben schenkt; es bleibt die Frage, wer hier eigentlich vernünftig und wer wahnsinnig ist.

c) Geschichte versus Philosophie / Foucault versus Derrida

Wir sind immer noch bei der Betonung des historischen Denkens bei Foucault. Nehmen wir den Faden allerdings noch von einer anderen Seite auf. Er betont nicht nur den kontingenten Charakter aller Ordnungssysteme, er macht zugleich auf das Ungenügen eines rein philosophischen (ahistorischen, ungeschichtlichen) Diskurses aufmerksam. Die Philosophie macht

⁴⁰⁰ Foucault, Einführung, S. 261: „Die Dialogues sind also nicht das Werk eines Verrückten?“

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, S. 897f.

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Roedig, Foucault und Sartre, S. 17.

sich nicht nur durch die Behauptung von absoluten Wahrheiten verdächtig, sondern auch weil sie die Vielschichtigkeit der realen Diskurse nicht genügend ernst nimmt. Die Philosophie wäre insofern als eine bestimmte Perspektive der Geschichte eingeschrieben und kann nie die (ganze) „Wahrheit“ zu Gesicht bekommen. Anschliessend an das Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* hat sich eine Diskussion zwischen Foucault und Derrida ergeben – die mit unzimperlichen Worten geführt wurde und sogar die Freundschaft der beiden zu beeinträchtigen vermochte –, bei der es um die Frage ging, ob ein ausserphilosophischer Diskurs möglich ist.⁴⁰⁶ Foucault auf der einen Seite macht geltend, dass in der von ihm als klassischen Zeitalter bezeichneten Epoche der Wahnsinn als das genaue Gegenteil der Vernunft angesehen wurde und zwischen den beiden eine Trennung vollzogen wurde, welche die beiden von einer Kommunikation miteinander abschnitt. Wahnsinnige werden hier als realgeschichtliche Personen eingeführt, die etwa glauben, dass sie Körper aus Glas haben.⁴⁰⁷ Descartes dient ihm nun als prominentes Beispiel, bei dem zum Ausdruck komme, dass Wahnsinn und Vernunft voneinander völlig getrennt gedacht worden sind. Für Descartes gebe es so gesehen Grenzen des vernünftigerweise Bezweifelbaren; würde man bestimmte Dinge bezweifeln, wäre man nicht mehr vernünftig, sondern bereits wahnsinnig. Wenn man nun daran zweifeln würde, dass man wahnsinnig sein könnte, würde dies bereits eine Disqualifikation der eigenen Position bedeuten. Foucault glaubt, dass Descartes daraus folgende Konsequenz zieht: Über den Wahnsinn lässt sich nicht mit Vernunft nachdenken, es ist das Andere der Vernunft. Derrida auf der anderen Seite beharrt darauf, dass jegliches Denken einer universalen Struktur der Sprache gehorchen müsse (was hier als philosophisches Denken bezeichnet wird) und aufgrund dieser Struktur kein radikaler Ausschluss des Wahnsinns aus der Vernunft möglich sei.⁴⁰⁸ Der Wahnsinn kann nur innerhalb der Vernunft wirken, denn sobald man spricht, befindet man sich auf der Seite der Vernunft.⁴⁰⁹ Descartes habe entgegen der Behauptung von Foucault den Wahnsinn dann auch nicht ausgeschlossen. Vielmehr überbiete er in seinen Meditationen den Wahnsinn nur mit der Hypothese des Traumes. In diesem Moment werde der Träumende als wahnsinniger genommen als der Wahnsinnige selbst.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Foucault, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, S. 302: „Worum es in der Auseinandersetzung geht, wird deutlich angezeigt: Könnte es etwas geben, das dem philosophischen Diskurs vorausgeht oder äusserlich bleibt.“ Die Debatte umfasst folgende Texte: Derrida, „Cogito oder die Geschichte des Wahnsinns“, in: *Die Schrift und die Differenz*. Foucault, „Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer“; und „Erwiderung auf Derrida“.

⁴⁰⁷ Foucault, *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, S. 303.

⁴⁰⁸ Derrida, *Grammatologie*, S. 273: „[...] der Schriftsteller schreibt *in* einer Sprache und *in* einer Logik, deren System, Gesetze und Eigenleben von seinem eigenen Diskurs definitionsgemäss nicht absolut beherrscht werden können. Er bedient sich dieses Systems, indem er sich in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grad von ihm beherrschen lässt.“

⁴⁰⁹ Derrida, *Wahrheit und Differenz*, S. 61.

⁴¹⁰ Ebd. S. 82.

Es soll in der Folge nicht darum gehen, einem von beiden – oder was durchaus eine Option wäre, auch keinem von beiden – bei der Lektüre von Descartes recht zu geben.⁴¹¹ Es soll nachfolgend nicht um die Frage gehen, inwiefern ein radikaler Ausschluss des Wahnsinns aus der Vernunft möglich ist (Foucault), oder ob sich der Wahnsinn schon immer im Rahmen der Vernunft bemerkbar macht (Derrida). Stattdessen soll betont werden, dass es sich bei Foucault und Derrida um zwei verschiedene Formen handelt, Diskurse zu denken.⁴¹² Und Foucault soll gegenüber Derrida insofern gewürdigt werden, als dass er darauf aufmerksam macht, dass der philosophische Diskurs nicht alleinige Relevanz besitzen kann. Vielleicht mag es tatsächlich so sein, dass der Gegensatz zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie (Empirismus) kein historischer Gegensatz ist – wie Derrida bemerkt.⁴¹³ Aber nichtsdestoweniger sollte man, wie Foucault es sieht, vorsichtig sein, überall nur philosophische Diskurse zu sehen und Dimensionen, die über die Zeichen und den Text hinausreichen, nicht zu berücksichtigen. Damit soll ausgedrückt werden, dass ein radikaler Ausschluss zwischen Wahnsinn und Vernunft zumindest immer eine empirische Möglichkeit darstellt. Mit Foucault müssen wir uns fragen, ob es Formen von Macht gibt, die einen Diskurs einzuschränken vermögen und dabei andere Diskurse ausschliessen oder verhindern können (im obigen Beispiel meint Foucault, dass der klassische Diskurs der Vernunft einen Diskurs über den Wahnsinn ausgeschlossen hat). Ein Hinweis, dass Diskurse zumindest der Theorie nach nichts ausschliessen können, auch nicht den Wahnsinn, mag auf einer philosophischen Ebene immer noch stimmen, von Bedeutung sind aber ebenso die realen Diskurse und die Praktiken, in deren Rahmen gesprochen wird. Nur weil Zeichen sich der Struktur nach nicht eingrenzen lassen, bedeutet dies nicht, dass es auf einer praktischen Ebene doch immer wieder gemacht wird. Die Behauptung, es gebe keine diskursive Polizei – wie Frank dies im Anschluss an Derrida gegenüber Foucault behauptet – ist darum auf einer rein philosophischen Ebene nicht ausreichend begründbar.⁴¹⁴ Dies wäre, wie es Foucault in der Auseinandersetzung mit Derrida um Descartes schreibt, die „Reduktion diskursiver Praktiken auf textuelle Spuren.“⁴¹⁵

⁴¹¹ Ferry; Renaut, Antihumanistisches Denken.

⁴¹² Said, The Problem of Textuality.

⁴¹³ Derrida, Grammatologie, S. 280.

⁴¹⁴ Frank, Was ist Neostukturalismus, S. 243f.

⁴¹⁵ Foucault, Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer, S. 330.

3.1.2. Nominalismus

a) Die Wörter und die Dinge

Alles ist kontingent und doch redet Foucault von Notwendigkeiten. Wie beschrieben geht es in *Die Ordnung der Dinge* darum, einer Ordnung zu Grunde liegende Strukturen ausfindig zu machen. Es geht darum, Existenz-Bedingungen von verschiedenen Denkweisen kenntlich zu machen und insofern zu ermitteln, welche Ordnungsstrukturen *allererst* einen Erfahrungsraum eröffnet haben oder derzeit eröffnen. An diesem Punkt spricht Foucault von Notwendigkeiten; doch es gilt zu verdeutlichen. Die Notwendigkeit, von welcher Foucault spricht, ist ein *historisches Apriori* und liegt weder bei irgendwelchen Objekten an sich (auf der Seite der Welt), womit eine an sich seiende Ordnung der Welt abgebildet werden könnte, noch bei einem immergleichen Subjekt an sich, womit es notwendige Bedingungen *für alle möglichen* Erfahrungen gäbe, sondern „lediglich“ bei den *realen* zur Zeit gemachten Erfahrungen.⁴¹⁶ Es ist der jeweils geführte Diskurs, welcher nach spezifischen Regelmässigkeiten (und in der Regelmässigkeit liegt das apriorische Moment) geführt wird. So vertritt Foucault weder einen Realismus, die Welt könnte demnach gemäss einer inneren Struktur abgebildet werden, noch einen kantischen Konstruktivismus, der ebenfalls absolute Notwendigkeiten postuliert. Obwohl Foucault genauso wie Kant nach Bedingungsmöglichkeiten fragt, liegen ihre Projekte weit auseinander und unterscheiden sich in wichtigen Punkten. Kant bewegt sich auf der Seite eines immergleichen Subjektes, Foucault auf der Seite der empirischen Objekte und den Erfahrungen. Kant sucht nach Notwendigkeiten von allen möglichen Erfahrungen, Foucault nach den Möglichkeitsbedingungen, besser gesagt, den Existenzbedingungen, der gemachten Erfahrungen.⁴¹⁷

Die Notwendigkeiten sind bei Foucault also historische Notwendigkeiten. Da Foucault die Welt historisiert und seiner Ansicht nach zumindest keine starr vorgegebene Ordnung der Welt existiert, bringt seine konstruktionistische Position einen Nominalismus mit sich.⁴¹⁸ Eine strengst mögliche Art von Nominalismus würde behaupten, dass dieselben Dinge nur aufgrund der Namen gleich sind. Jedes Ding, das wir Stern nennen, würde nur deshalb ein Stern

⁴¹⁶ Deleuze, Foucault, S. 67.

⁴¹⁷ Vgl. Ebd.

⁴¹⁸ Hacking, Was heisst „soziale Konstruktion“?, S. 59: „Konstruktionisten tendieren zu der Behauptung, Klassifizierungen seien nicht durch das Sosein der Welt bestimmt, sondern es handle sich um praktische Hilfsmittel, die Welt komme nicht getrost in Tatsachen eingewickelt daher. Tatsachen seien Konsequenzen unserer Darstellungsweise der Welt. In dieser Hinsicht ist die konstruktionistische Sicht herrlich altmodisch. Sie entpuppt sich als eine Art von Nominalismus. Ihr gegenüber steht das ausgeprägte Gefühl, die Welt besitze eine innere Struktur, die von uns entdeckt werde.“

sein, weil wir dem Ding, das ohne den Namen noch nicht einmal ein Ding wäre, die Bezeichnung Stern geben. Hacking macht darauf aufmerksam, dass niemand, ausser vielleicht Hobbes, er aber auch nur, wenn man seine Aussagen aus dem Zusammenhang reisst, eine derartige Position vertreten hat.⁴¹⁹ Zu unplausibel ist die These, dass alleine die Namen die Welt strukturieren. Foucault zufolge wird die Ordnung zugleich von der Seite der Welt und von der Seite des Subjektes her möglich gemacht; beide Seiten tragen zur Ordnung bei. Sowohl die kantische Position (das Subjekt ordnet), als auch Formen des Empirismus oder Rationalismus (die Welt ist geordnet und muss nur noch erkannt werden) werden damit abgelehnt.⁴²⁰ In *Die Ordnung der Dinge* schreibt Foucault: „Die Ordnung ist zugleich das, was sich in den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz ausbildet, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blickes, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert.“⁴²¹

So kann man sagen, dass sich Foucault auf der Ebene der empirischen Objekte bewegt, den gemachten Erfahrungen über Objekte, was nicht gleichbedeutend mit der Ebene von Objekten an sich ist, und dabei einen starken Nominalismus vertritt. Diskussionsgegenstand ist hier aber nicht die Beziehung zwischen den Objekten und den Worten. „Mein Titel *Les Mots et les Choses* [dt. *Ordnung der Dinge*] war ganz und gar ironisch.“⁴²² Zwischen einer „Ordnung der Dinge“ und einer „Ordnung des Wissens“ verflacht bei ihm bereits der Unterschied.⁴²³ Das Problem soll verlagert werden. Die Beziehung zwischen den Worten und Dingen ist durchaus ein Problem, aber Foucault will ihm aus dem Weg gehen. „Es existiert ein Problem: Wie ist es möglich, dass sich reale und wahrgenommene Dinge im Inneren eines Diskurses durch Worte artikulieren lassen? Sind es die Worte, die uns die Zerlegung in Dinge aufzwingen, oder sind es die Dinge, die sich durch irgendeine Operation des Subjekts auf die Oberfläche der Worte übertragen? Es ist keinesfalls dieses alte Problem, das ich in *Les Mots et les Choses* behandeln wollte. Ich wollte es ersetzen: die Diskurse selbst analysieren, das heisst die diskursiven Praktiken, die Vermittler zwischen den Worten und den Dingen sind.“⁴²⁴ Der Diskurs bestimmt bereits darüber, wie die Worte gebraucht werden und was die Dinge sind. Die Worte und die Dinge sind beide dem Diskurs nachgelagert. So geht es nicht um Bedeutungen, welche die Worte in diesem oder jenem Satz annehmen, es ist keine semantische Analyse, die an den Tag gelegt wird. Und es wird nicht gefragt, wie die Dinge wahrgenommen wurden, inso-

⁴¹⁹ Hacking, *Historische Ontologie*, S. 125.

⁴²⁰ Sabot, *Lire Les mots et les choses*, S. 14.

⁴²¹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 22.

⁴²² Foucault, Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch, S. 986.

⁴²³ Roedig, *Foucault und Sartre*, S. 23.

⁴²⁴ Foucault, Michel Foucault erklärt sein neuestes Buch, S. 986.

fern hier die Dinge das Ursprünglichere wären. Die Ordnung der Dinge bezieht sich auf die Regelmäßigkeit, welche die Worte und die Dinge annehmen. Es geht nicht um wahr und falsch in Bezug zu einem Referenten, es geht um ein Wissen, das solche Wahrheitsspiele erst eröffnet und zwar ausgehend von der jeweils eingenommenen Ordnungsstruktur. Dabei versteht Foucault unter *Wissen* all dies, was in einem bestimmten Diskurs als wahr oder falsch behauptet werden kann (und nicht etwa wahre Meinungen, die in Bezug auf eine objektive Welt gerechtfertigt wären); somit das, was innerhalb einer diskursiven Formation gesagt werden kann.⁴²⁵

b) Das Wissen vom Menschen/Naturwissenschaften

Ist damit die Rede von Wahrheiten gänzlich unmöglich geworden, und zwar in Bezug auf eine Welt, die unabhängig von uns existieren würde? Es ist zunächst zu bemerken, dass Foucault ein inneres Gesetz der Dinge nicht leugnet. Bei der Aneignung von Wissen unterscheidet Foucault daher zwischen den Naturwissenschaften und Wissenschaften, die den Menschen selbst betreffen. Das Wissen über den Menschen – und Foucaults Bücher handeln ausschliesslich hierüber, nämlich darüber, wie Subjekte konstituiert wurden und werden – kann seiner Meinung nach niemals von politischen Theorien losgelöst angeeignet werden. Hingegen ist dies bei den Naturwissenschaften in bestimmter Weise möglich. Die Beantwortung der Frage „Was ist der Mensch?“ ist stets ein Macht durchdrungenes Politikum. „An der Oberfläche kann man sagen, dass die Erkenntnis des Menschen im Unterschied zu den Wissenschaften der Natur stets (selbst in ihrer unentschiedensten Form) mit ethischen Theorien oder politischen Theorien verbunden ist.“⁴²⁶

Foucault wird nicht wirklich deutlich, scheint hier aber die Ansicht zu vertreten, dass nur die Seinsweise des Menschen durch Beschreibungen in einem praktischen Sinne verändert werden kann, aber nicht jene von Objekten der Naturwissenschaften. Wir sprachen weiter oben vom Wahnsinn. Hier ist durchaus entscheidend, unter welcher Beschreibung ein Mensch in einer Gesellschaft als Wahnsinniger oder als Normalbürger angesehen wird. Die Kategorisierung hat medizinische, juristische und politische Dimensionen. Spricht man einem Wahnsinnigen die Möglichkeit zu, die Wahrheit zu sprechen, dann kann ihm vor Gericht geglaubt werden, und er darf vielleicht sogar eigene Verträge abschliessen.⁴²⁷ Spricht man ihm diese Fähigkeit ab, dann können ihm auch weniger Rechte zugesprochen werden. Auch in anderen

⁴²⁵ Davidson, Über Epistemologie und Archäologie, S. 193: „Das soll heissen: Gegenstand der Epistemologie ist die Wissenschaft, während diskursive Formationen oder Wissen (*savoir*) Gegenstand der Archäologie sind.“

⁴²⁶ Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 396.

⁴²⁷ Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S. 12.

Fällen kann eine politische Bedeutung nachgezeichnet werden. Selbst wenn wir offensichtlich von Tatsachen sprechen können, bleibt noch die Frage, ob wir diese Tatsachen für unser (rationales) Selbstverständnis heranziehen wollen. Auf zwei Weisen scheint dies möglich. Einerseits gibt es Tatsachen, die für unser Selbstverständnis keine Rolle spielen. Ob ein erwachsener Mensch grösser oder kleiner als 1.70 m ist, entscheidet beispielsweise nicht darüber, ob er überhaupt ein Bürger der Schweiz sein kann. Es ist ganz einfach kein Kriterium dafür. Andererseits stellt sich die Frage, ob wir für bestimmte Angelegenheiten überhaupt Tatsachen akzeptieren wollen. Die Frage wäre hier, ob eine bestimmte Tatsache überhaupt als relevant erachtet wird. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen. Foucault unterscheidet an einer Stelle zwischen zwei völlig unterschiedlichen Typen der Rechtssprechung.⁴²⁸ Das eine nennt er das feudale Recht, das seiner Meinung nach zur Karolingerzeit angewendet wurde, das andere ist das romanische Recht, das wir unter anderem in der heutigen Zeit gebrauchen. Gemäss der ersten Rechtsprechung ging es nicht um eine Suche nach der Wahrheit, um eine Suche nach dem wahren Täter – wie dies eben heute der Fall ist. Der Angeklagte musste vor allem zeigen, dass er ein starkes soziales Netz um sich hatte, das ihn unterstützte. Es war eine Konfrontation zwischen dem Angeklagten und dem Ankläger, bei welcher dem Stärkeren der beiden – jenem, der mehr Unterstützung aus dem sozialen Umfeld vorweisen konnte – Recht gegeben wurde.⁴²⁹ Tatsachen wurden bei diesem Verfahren offensichtlich bewusst ausgeklammert.

Theorien vom Menschen verändern die Seinsweise des Menschen. Darum kann es keine wirkliche Wissenschaft vom Menschen geben, insofern die Wahrheit über den Menschen an den Tag gebracht werden sollte. „Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ‚der Mensch‘ wäre. Der Mensch ist ein Erfahrungstier: Er tritt ständig in einen Prozess ein, der ihn als Objekt konstituiert und ihn dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der ihn als Subjekt umgestaltet.“⁴³⁰

Das Wissen vom Menschen ist immer unterdeterminiert, es gibt keine Möglichkeit einer vollständigen Bestimmung.⁴³¹ Nach Foucault sieht es bei den Naturwissenschaften leicht anders aus.⁴³² Zwar wird eine Naturwissenschaft ebenfalls durch Machtpraktiken möglich gemacht und geleitet; Wissen und Macht verschränken sich auch hier. Selbst die Mathematik ist hiervon berührt, „und wäre es auch nur durch die Art und Weise, wie sie unterrichtet wird, wie

⁴²⁸ Foucault, Die Wahrheit und die juristischen Formen, S. 706–728.

⁴²⁹ Ebd. S. 711: „In diesem System ging es nicht um den Beweis der Wahrheit, sondern der Kraft, des Gewichts, der Bedeutung dessen, der sprach.“

⁴³⁰ Foucault, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, S. 85.

⁴³¹ Kelly, The Political Philosophy of Michel Foucault, S. 27.

⁴³² Zur Unterscheidung von Naturwissenschaften und der Erkenntnis des Menschen vgl. auch: Kögler, Michel Foucault, S. 129.

sich der Konsens der Mathematiker herstellt [...].“⁴³³ Doch scheinen für Foucault die inneren Gesetze der Welt den Naturwissenschaften doch starken Rückhalt geben zu können. Diese Wissenschaften zielen direkt auf die Welt ab, währenddem der Mensch nicht ohne die Weise, wie er zur Welt steht, angegangen werden kann.

⁴³³ Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, S. 896.

3.2. Der Weg zu den Ordnungsstrukturen

Genealogische Geschichtsschreibung will einen veränderten Blick auf die Gegenwart richten, der sich vom gängigen Verständnis abhebt. Die Genealogen sagen uns nebst der Kontingenzbehauptung „Veränderung ist möglich“ auch „Habt ihr nicht gesehen, dass unsere Lebensform folgende problematische Eigenschaften aufweist“. Damit eine solche veränderte Perspektive auf die Gegenwart gelingt, setzen die Genealogen bei den Eigenheiten und der Formierung des Subjekts an. Ein zentraler Aspekt bei Nietzsche besteht darin, die Gegenwart über die zugrundeliegenden Antriebe der einzelnen Menschen anzugehen und dabei den Willen zur Macht ins Spiel zu bringen. Foucault verbietet sich, eine Natur des Menschen zu unterstellen, aber auch bei ihm führt die Gewinnung der neuen Perspektive über eine klare Vorstellung darüber, wie Subjekte konstituiert werden. Foucaults Auseinandersetzung mit den Ordnungsstrukturen lassen sich als Verortung des Subjekts lesen. Man kann sogar sagen, dass genealogische Geschichtsschreibung sich gegenüber anderen Formen von Geschichtsschreibung dadurch auszeichnet, dass sie mit einer klaren Vorstellung über die Formbarkeit des Subjekts arbeitet. Denn die untersuchten Praktiken haben stets einen direkten Bezug zu uns, insofern wir (Subjekte) es sind, die gemäss diesen Lebensformen sprechen und handeln. Saar spricht darum davon, dass das Subjekt einen thematischen Knotenpunkt der Genealogie darstellt.⁴³⁴

Dabei behauptet Foucault die Vorrangigkeit von Ordnungsstrukturen gegenüber den Subjekten (insofern die Ordnungsstrukturen die Möglichkeitsbedingen des Sag- respektive Machbaren darstellen), sodass er in diesem Zusammenhang auch vom Tod des Menschen spricht.⁴³⁵ Im letzten Abschnitt war im Vergleich zu Nietzsche von einer Radikalisierung des historischen Aspekts die Rede, in diesem Abschnitt geht es um eine Radikalisierung, was die Hinwendung zu Ordnungsstrukturen anbelangt. Foucault sieht bereits bei Nietzsche eine Tendenz zu einem solchen Ansatz angelegt.⁴³⁶ In *Die Ordnung der Dinge* weist Foucault darauf hin, dass Nietzsche durch eine philologische Kritik, durch eine Form von Biologismus den Men-

⁴³⁴ Saar, Genealogie als Kritik, S. 97.

⁴³⁵ Aufgrund der Ausrichtung dieser Arbeit sind es die Bezüge zu Nietzsche, die betont und hervorgehoben werden. Es wurde aber auch schon darauf aufmerksam gemacht, dass Foucault bei der Subjektkritik auch stark von Heidegger beeinflusst wurde. Rehmann, Postmoderner Links-Nietzscheanismus, S. 75: „Es ist weitgehend anerkannt, dass Foucaults Kritik des anthropologischen Zeitalters über weite Strecken von Heideggers Auseinandersetzung mit dem Humanismus beeinflusst ist. Dies gilt vor allem in Bezug auf dessen Untersuchung ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘ von 1929, von der Ferry und Renaut behaupten konnten, die Übereinstimmungen reichten bis hin zum Wortlaut von OD, ohne dass Foucault dies kenntlich gemacht hätte. Der Tod des Menschen müsse daher im Sinn Heideggers verstanden werden: ‚le thème de la mort de l’homme consiste purement et simplement à célébrer la victoire du Dasein sur la conscience de soi, sur le Bewusstsein‘.“

⁴³⁶ Foucault, Michel Foucault „Die Ordnung der Dinge“, S. 21: „[...] denn er [Nietzsche] war es, der durch die deutsche Kultur begriffen hat, dass die Wiederentdeckung der Sprachdimension nicht mit dem Menschen vereinbar ist. [...] was Nietzsche vor fast hundert Jahren schon gesagt hat, dass nämlich dort, wo Zeichen sind, nicht der Mensch sein kann und dass dort, wo man Zeichen zum Sprechen bringt, der Mensch schweigen muss.“

schen zum Verschwinden bringt.⁴³⁷ Im selben Sinn und eine Spur klarer äusserst sich Blanchot über Nietzsche: „Man darf nicht fragen: ‚wer interpretiert denn?‘ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willen zur Macht, hat Dasein [...] als ein Affekt.“ Daraus folgert Blanchot, dass Nietzsche dem interpretierenden Subjekt seine Autorität entzieht, das Subjekt entgleite, es gehe auf in einem subjektlosen Werden.⁴³⁸

Bezüglich Foucaults Art und Weise das Subjekt zu denken, was unter dem Tod des Menschen genau zu verstehen sei und ob er in seiner dritten Phase das Subjekt sogar wieder in seine eigenen Arbeiten eingeführt habe, wurde viel geschrieben. In dieser Arbeit wird der Standpunkt vertreten, dass in seiner dritten Phase tatsächlich eine veränderte Herangehensweise vorhanden ist, wenn er die Arbeit von Subjekten an sich selbst thematisiert. Die Vorrangigkeit der Ordnungsstrukturen wird aber nie in Frage gestellt, das Subjekt ist demnach immer schon geprägt und muss sich im Rahmen dieser Prägungen entfalten. Seine genealogische Geschichtsschreibung (ob in der archäologischen, genuin genealogischen oder der ethischen Phase) zielt darum immer darauf, solche Ordnungsstrukturen ausfindig zu machen und die Art der Prägungen aufzuzeigen, die solche Ordnungsstrukturen mit sich führen. Methodische Eigenheiten, wie die Ordnungsstrukturen selbst zu denken sind und die Einbettung in die genealogische Fragestellung, werden in der Folge aufgegriffen. In diesem Abschnitt soll zunächst der Weg zu den Ordnungsstrukturen genauer dargelegt werden, indem wir Foucaults Ausführungen zu einer Genealogie des modernen Subjekts in *Die Ordnung der Dinge* folgen. Die Genese des modernen Subjekts, wie sie hier nachgezeichnet werden soll, nimmt dabei eine doppelte Rolle ein. Sie zeigt die theoretischen Vorstellungen, wie das Subjekt in theoretischer Hinsicht von Descartes bis heute gedacht wurde. Zugleich macht Foucault darauf aufmerksam, dass sich darin, wenn man konsequent genug denkt, das Ende des Menschen abzeichnet. So schreibt Foucault damit die Genealogie des modernen Subjekts (wie es in theoretischen Disziplinen gedacht wird), er zeigt, wie wir denken, und glaubt, dass sich in diesem Denken die Notwendigkeit für seine eigene Methodologie abzeichnet.

3.2.1. Genese des modernen Subjekts

Der Mensch bildet das massgebliche Denken seit Kant, doch zeichnet sich ein langsames Verschwinden ab. Zunächst muss Foucault nur auf die Denkweise der Moderne verweisen. Das

⁴³⁷ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 412.

⁴³⁸ Blanchot, *Nietzsche und die fragmentarische Schrift*, S. 89: „In unserem Fragment indessen setzt Nietzsche das ‚wer?‘ ab, entzieht dem interpretierenden Subjekt seine Autorität, erkennt Interpretation einzig als neutrales, subjekt- und Zusatzloses Werden des Interpretierens selber an, das kein Akt, sondern Affekt ist und deshalb über ‚Dasein‘ verfügt.“

Subjekt wird im Anschluss an Kant, freilich erst nach Kant, auf einmal mehr sein, als ein denkendes Wesen, das als solches der Welt gegenübersteht. Neben dem Menschen, taucht als ein Teil von ihm ein „brüderliches Anderes“⁴³⁹ auf, von dem er gewissermassen sagen muss, dass er *dieses Andere ist, aber zugleich nicht ist*. Zum Menschen, zu seinem Denken gehört zugleich Nichtdenkendes, das aber in das Denken involviert ist – Nichtmenschliches, das aber zum Menschen gehört. Denn zu seinem Sein gehört offenbar auch die Sprache, die er spricht, die Arbeit, die er mit seinem Körper verrichtet, oder das Leben, das ihm seine Existenz schenkt. Doch kann ein Mensch sagen, dass er diese Sprache, diese Arbeit und dieses Leben ist? Die Antwort muss lauten: Er ist es und er ist es nicht.⁴⁴⁰ Man könnte darum von einer Breitendimension des Menschen sprechen (wobei dies nicht einer von Foucault verwendeten Begrifflichkeit entspringt) und darunter dies verstehen: Es ist all das, was den Menschen, das Sein des Menschen, in seiner Identität gefährdet, indem der Mensch nicht mehr unabhängig von seiner Umwelt gedacht werden kann. Entscheidend ist hierbei, dass das Denkende über ein in ihm enthaltenes Nicht-Denkendes, der Mensch über ein in ihm enthaltenes Nichtmenschliches begriffen werden muss. Während die Moderne Foucaults Ausführungen zufolge nicht aufgab, die verlorene Identität wiederzugewinnen, das entfremdete Selbst zu entfremden („désaliéner“⁴⁴¹), versucht er zu zeigen, dass eine Wiederaneignung des Selbsts über den von der Moderne aufgenommenen Diskurs (in *Die Ordnung der Dinge* als Episteme der Moderne bezeichnet) niemals gelingt. Genau dieser Diskurs führe zu „Formen linker und linkischer Reflexion“⁴⁴². Besser wäre es, so will er uns sagen, die moderne Episteme liesse sich überwinden. Foucault sieht nur eine Möglichkeit: Der Mensch muss verschwinden. Auf prophetische Weise kündigt er den „Tod des Menschen“ an, in der Hoffnung und im Glauben, dass er bald „verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“⁴⁴³

3.2.2. Das Auftauchen der Breitendimension

a) Von Descartes zu Kant

Bei Descartes kann das „Ich denke“ nicht bezweifelt werden. Ich kann an allem zweifeln, aber nicht daran, dass ich selbst zweifle – und Zweifeln bedeutet zu denken. Ich denke, also bin ich. Und was bin ich für ein Ding, ich dieses Erkenntnissubjekt, das denkt, *ich bin ein den-*

⁴³⁹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 394.

⁴⁴⁰ Ebd. S. 391.

⁴⁴¹ Foucault, *Les mots et les choses* [dt. *Die Ordnung der Dinge*], S. 338.

⁴⁴² Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 412.

⁴⁴³ Ebd. S. 462.

kenendes Ding. Descartes drückt es auf diese Weise aus: „Denken? Hier liegt es: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss [ego sum, ego existo, certum est]. [...] Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding, doch was für ein Ding? Nun ich sagte es bereits – ein denkendes.“⁴⁴⁴ Dieses denkende Ding hat dieser Vorstellung zufolge die ganze Welt vor sich, eingeschlossen seiner Selbst als Zugehöriges zu dieser Welt, die es nun zu denken hat. Das denkende Wesen hat die Welt als sein gegenüberstehendes *zu entdecken* – die Innenwelt und die Aussenwelt. Die Welt nimmt also gegenüber dem denkenden Menschen eine Vorrangstellung ein, denn sie ist in ihrer ganzen Vielfalt gegeben und muss nun erschlossen werden. Worauf es bei diesen Bemerkungen im Wesentlichen ankommt, und wozu Descartes Ansichten führen, ist dies: Das Denken und die Welt stehen sich in einer unvereinbaren Opposition gegenüber. Die Welt hat kein Denken, sie wird gedacht; und das Denken ist nicht die Welt, sondern denkt die Welt. Die beiden Elemente gliedern sich streng *nacheinander*.⁴⁴⁵ Der Mensch erscheint nur als Punkt der Verknüpfung zwischen dem Sein (der Welt) und der Repräsentation (von der Welt).⁴⁴⁶ Von im Denken enthaltenem Nicht-Denkendem ist hier noch keine Spur. Der Mensch ist, was er ist, und das Cogito gibt sich als ungespaltenes Cogito. Was der Mensch ist, daran besteht für Descartes zudem kein Zweifel: Er ist ein denkendes Ding. *Identität (Einheit: Das Subjekt ist, was es ist) und Bestimmung des Menschen sind gesichert*. Die Moderne hingegen wird beides in Frage stellen.

Vor Kant wurde der Mensch lediglich als rezeptives Wesen gedacht. Was besagt, dass vor Kant ein Diskurs der reinen *Repräsentation* geführt wurde und geführt werden musste.⁴⁴⁷ Die Welt und das Cogito gliederten sich, um es noch einmal zu wiederholen, streng *nacheinander*, wobei die Welt eine Vorrangstellung genießt. Sie wird repräsentiert. Mit Kants Kopernikanischer Wende ändert sich dies. Das Subjekt erhält eine aktive Funktion (Spontaneität), es diktiert der Welt Gesetze auf. Es gilt bei Kant nicht mehr die Welt als gegebenes Objekt zu denken, die einem Wesen erscheinen kann. Es gilt zu denken, was von einem Wesen, das der Welt gegenübersteht, selbst in diese Welt hineingelegt werden muss, damit die Welt überhaupt erscheinen kann. Noch wird die Identitätsbehauptung (Einheitsbehauptung) des Subjekts von Descartes nicht tangiert, aber die Bestimmung des Menschen wird bereits hier in

⁴⁴⁴ Descartes, *Meditationes*, S. 47–49.

⁴⁴⁵ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 377.

⁴⁴⁶ Ebd. S. 376.

⁴⁴⁷ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 368. Und obwohl gerade Foucault zwischen der Episteme der Ähnlichkeit und der Episteme der Repräsentation unterscheidet, handelt es sich gewissermaßen in beiden Fällen um ein repräsentatives Denken. Entscheidend ist, dass in beiden Fällen die Welt als etwas gedacht wird, was ihrem Wesen nach vorgegeben ist.

Frage gestellt. Denn von diesem aktiven Moment ausgehend, wird für Kant eine Kritik an Descartes Schlussfolgerung „ich bin ein denkendes Wesen“ möglich.⁴⁴⁸ Kant wendet gegen Descartes ein, dass er zwar vom „ich denke“, zu einem „ich bin, ich existiere“ übergehen kann, aber damit noch nicht bestimmen kann, was ich denn nun wirklich bin – eine *formale* Bestimmung bleibt für Kant unmöglich.⁴⁴⁹ Die Schlussfolgerung „ich bin ein denkendes Ding“ bleibt verwehrt. Denn ich kann mir selbst als Objekt (und somit Teil der Welt) nur unter den Gesetzen begegnen, die ich (als Erkenntnissubjekt) der Welt (als Objekt) auferlege, womit es für Kant möglich wird, zu sagen, dass eine weitere Spezifizierung des Ich nicht möglich ist. Das Ich (als Objekt) bleibt damit unbestimmt und das Ich (als Subjekt) ist nicht mehr als ein logisches Subjekt, das meine Vorstellungen stets begleitet.⁴⁵⁰

Noch besteht bei Kant wie bei Descartes die Einheitsbehauptung des Subjekts und eine Breitendimension kommt nicht zum Vorschein. Aber indem bei Kant das Subjekt eine *aktive Funktion* erhält, ist es doch in entscheidender Weise „mehr“ als bei Descartes. *Der Weg zur Moderne führt genau über dieses „mehr“ (also die aktive Funktion des Subjektes)*, wobei der cartesianische Schluss „ich denke, also bin ich“ in der Moderne ebenfalls in Zweifel gezogen wird – allerdings in veränderter Form als bei Kant. Noch sind wir bei Kant nicht in der Moderne im Sinne Foucaults angelangt. Er steht lediglich an der Schwelle zu ihr. Die Möglichkeit einer Bestimmung, was der Mensch sei, wird in der Moderne nämlich aufs Höchste problematisiert werden, *indem die Identität (Einheit) des Cogito selbst verdächtigt wird*. Während Kant also aufgrund der aktiven Funktion des Subjektes lediglich die Bestimmung des Subjektes problematisiert, aber nicht die Einheitsbehauptung, hinterfragt die Moderne sowohl die Bestimmung des Menschen, als auch die Einheitsbehauptung. Aber sie tut dies auf einem anderen Weg. Die aktive Funktion greift nun nicht in direkter Weise die Bestimmung des Menschen an, sie greift zunächst die Einheitsbehauptung an, von hier ausgehend schliesslich auch die Bestimmungsbehauptung.

b) Von Kant zur Moderne

Das Subjekt bei Kant ist also mehr als bei Descartes. Doch es will trotz allem nicht richtig in die Breite gehen. Das, was nicht denkt, aber trotzdem zum Denken gehört, wird mit Kant erst halb geboren. Der Grund liegt hierin: Kants Fragestellung richtet sich – obwohl mit Kant scheinbar das Subjekt in den Mittelpunkt rückt, denn es trägt ja einen aktiven Teil zur Welt

⁴⁴⁸ Deleuze, Leibniz (Foucault – Blanchot – Kino).

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Kant, KrV, B 407.

bei (ein Teil, der Erkenntnisse erst möglich macht) – nicht an den Menschen. Die Frage richtet sich nicht an das Sein seines Denkens und das in ihm enthaltene Ungedachte, sondern an die Natur, wobei es ihm hier, wie sich Foucault ausdrückt, um Wahrheiten und Erkenntnisse im Allgemeinen geht.⁴⁵¹ Mit anderen Worten, Kant richtet sich nicht an einen historisch entstandenen Menschen und seine Umwelt, sondern an eine ewige Natur. Bei Kant wird das Denken in Bezug auf eine universelle Welt gedacht. In der Moderne hingegen fragt man zunächst nach der Seinsweise des Denkenden selber. Das Denken ist aber eingebettet in einen empirisch vorfindlichen Menschen. Insgesamt wird bis zur Ausreifung der Episteme der Moderne, damit bis zum Auftauchen der Breitendimension, noch eine vierfache Verlagerung zur kantischen Fragestellung stattfinden:

„Es handelt sich um eine vierfache Verlagerung im Verhältnis zur kantischen Frage, weil es sich nicht mehr um die Wahrheit, sondern um das Sein; nicht mehr um die Natur, sondern um den Menschen; nicht mehr um die Möglichkeit einer Erkenntnis, sondern um die eines ursprünglichen Verkennens; nicht mehr um den gegenüber der Wissenschaft nicht begründeten Charakter der philosophischen Theorien, sondern um die Wiederaufnahme des ganzen Gebietes von nicht begründeten Erfahrungen, in denen der Mensch sich nicht wiedererkennt, in einem klaren philosophischen Bewusstsein handelt.“⁴⁵²

Greifen wir das für uns Wesentliche heraus. Entscheidend in Bezug auf die Breitendimension scheint für Foucault zunächst dies zu sein: Der Mensch wird erst an Breite gewinnen, wenn die ontologische Frage nach dem Sein des empirischen Menschen, des Menschen wie er sich unserer Erfahrung nach als in der Welt lebendes, sprechendes und arbeitendes Wesen präsentiert, gestellt wird, wenn das Sein des *Denkens* zum Gegenstand der Untersuchung wird und in diesem Sein etwas angetroffen wird, was sich „bis in die untätigen Bahnen dessen [verzweigt], was nicht denkt.“⁴⁵³ Was nicht denkt, aber in transzendentaler Weise dazugehört. In den von Foucault in *Die Ordnung der Dinge* untersuchten Wissensgebieten (Lebewesen, Gesetze der Sprache, Ökonomie) lassen sich folgende Transzendentalien und somit Bereiche des Ungedachten finden: Es sind dies die Arbeit, das Leben und die Sprache, welche „die objektiven Erfahrungen der Lebewesen, der Produktionsgesetze und der Formen der Sprache ermöglichen.“⁴⁵⁴ Der Mensch findet sich in einer erarbeiteten und produzierten Welt wieder. Erst aufgrund dieser geschaffenen Wirklichkeit bestimmt sich sein Wesen, aber schliesslich auch der Rahmen seiner Welterfassung. Die Arbeit ist zugleich Bestimmung des Menschen und transzendente Bestimmung für die Welt, wie sie sich dem Menschen in seiner Erfahrung gibt. Der faktische Mensch, der werkende Mensch, arbeitet nicht nur, die verrichtete Arbeit, die verarbeitete und erarbeitete Welt gibt sich sogleich wieder als Erfahrungsbedingung.

⁴⁵¹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 390.

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Ebd. S. 391.

⁴⁵⁴ Ebd. S. 301.

Ebenso verhält es sich mit der Sprache und dem Leben. Die Sprache gehört zum Menschen, sie ist es, die ihn sprechen lässt, und gleichzeitig ist die Sprache transzendente Bedingung einer objektiven Welt. Der dem Körper verliehene Atem schliesslich konstituiert den Menschen und ist transzendente Bedingung aller Unternehmungen, damit auch der Erfahrung einer objektiven Welt für den Menschen.

Um die Breitendimension zu gewinnen und sie richtiggehend gefasst zu kriegen, muss also die transzendente Dimension von Kant noch mit dem ontologischen Denken eines empirischen Cogito zusammengeführt werden. Der Mensch erscheint sodann als empirisch-transzendente Dublette, „weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.“⁴⁵⁵ Es ist der Mensch in seiner empirischen Begebenheit, der die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnissen bereitstellt. Womit sowohl die kantische, als auch die cartesianische Fragestellung verlassen wird. Versuchen wir es noch einmal leicht anders zu sagen. Die transzendente Dimension alleine führt Foucault zufolge noch nicht zu einem Denken des Denkens, um darin eine Breitendimension zu erkennen, sondern eröffnet dieses Feld lediglich; nämlich indem nicht mehr einfach die Welt zu repräsentieren wäre, sondern das Subjekt einen aktiven Teil an die Erfahrung leistet, der nun genauer zu erforschen ist. Oder anders gesagt, mit Kant taucht erstmals die transzendente Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit auf, womit die Frage nach der *Seinsweise des Cogito* allererst geebnet, aber noch nicht zum Thema wird.⁴⁵⁶ Während Kant noch nach den Bedingungen der Möglichkeit für Erkenntnisse gefragt hat, verlagert das moderne Denken diese transzendente Fragestellung, indem nicht auf die Bedingungen möglicher Erkenntnisse gezielt wird, sondern auf Seinsbedingungen des Menschen; wobei der empirische Mensch, wie er sich als sprechendes und arbeitendes Wesen in seiner biologischen Seinsweise darbietet, die Bedingung der Möglichkeit für die Welt, so wie sie sich präsentiert, ist. Die Welt hat nun nicht mehr wie bei Descartes den Vorrang vor dem Subjekt, die Vorzeichen drehen sich. Der Mensch ist transzendentes Subjekt, das objektive Erfahrungen erst möglich macht und nach seinen Gesetzen strukturiert.

c) Noch einmal Descartes: Von Descartes zur Moderne

Bei Descartes ist der Mensch als denkendes Wesen bestimmt. Doch die Bestimmung erschöpft sich in dieser oberflächlichen Bemerkung. Denn was für ein Seiendes es in seinem Sein als Denkendes ist, dazu kann Descartes nicht viel sagen. Zugegebenermassen hat er es

⁴⁵⁵ Ebd. S. 384.

⁴⁵⁶ Ebd. S. 377.

weiter charakterisiert. Es ist für Descartes „ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet.“⁴⁵⁷ Und mit Descartes können wir sogar ausrufen: „In der Tat, das ist nicht wenig, wenn dies alles zu mir gehören soll!“⁴⁵⁸ Doch bleibt eine genauere Thematisierung dieses Seienden verschlossen. Es ist als ob das Sein des Cogito nur oberflächlich beschrieben wird und man nicht tief genug steigt, um in ihm noch mehr sehen zu können, als ein Wesen, das denkt, das zweifelt, das einsieht usw. Dem Cogito können zwar verschiedenste Eigenschaften zugeschrieben werden. Es macht und tut dieses und jenes, also *ist* es dieses und jenes. Aber was heisst es denn, dass ich denke, zweifle oder einsehe? *Was muss ich in meinem Sein sein, damit mir dies gelingt?* In der Moderne müssen mit der Entdeckung des transzendentalen Feldes an das Cogito eine Reihe von tieferen Fragen gestellt werden, die in den Bereich des Denkens selbst führen. Es geht um Bedingungen der Möglichkeit meines Denkens. „Was muss ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin?“⁴⁵⁹

Dabei führt im modernen Denken das Denken des Cogito nicht mehr zu einer Seinsbestätigung des Denkenden, da neben ihm Nicht-Denkendes zum Vorschein kommt, das das Sein des Denkens in seinem eigenen Sein gefährdet. Der Mensch kann eben nicht unabhängig von seiner Umwelt gedacht werden. Zwar kann man nicht ohne weiteres vom Menschen sagen, dass er diese Sprache, die er spricht, die Arbeit, die er tätigt, oder das Leben, das ihn in der Welt hält, ist. Diese Transzendentalien führen ein eigenes Leben, kennen ihre eigenen inneren Gesetze, von welchen sie die Möglichkeit ihres Seins erhalten. Es ist nicht der Mensch, welcher, wenn man so sprechen will, ihr Leben regelt. Doch der Mensch findet in ihnen – sie sind ihm zugleich ein Aussen – seine Bestimmung. Nur ausgehend von ihnen und über sie kann er gedacht werden. Bleibt nur noch die doppeldeutige und zugleich geheimnisvolle Formulierung, dass er dies alles ist und zugleich nicht ist.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Descartes, *Meditationes*, S. 51.

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 392.

⁴⁶⁰ Ebd. S. 391. In Foucaults eigenen Worten: „Kann ich in der Tat sagen, dass ich diese Sprache bin, die ich spreche und in die mein Denken soweit hineingleitet, das es in ihr das System all seiner eigenen Möglichkeiten findet, das aber nur in der Schwere der Sedimentierung existiert, die es nie vollständig aktualisieren können wird. Kann ich sagen, dass ich jene Arbeit bin, die ich mit meinen Händen ausführe, aber die mir nicht nur entgeht, wenn ich sie beendet habe, sondern sogar, bevor ich sie angefangen habe? Kann ich sagen, dass ich jenes Leben bin, das ich in der Tiefe meiner selbst spüre, das mich aber gleichzeitig durch die furchtbare Zeit, die es mit sich schleppt und die mich einen Augenblick lang auf ihrem Kamm reiten lässt, aber auch durch die drohende Zeit, die mir meinen Tod vorschreibt, einhüllt. *Ich kann sagen, dass ich das bin und dass ich das alles nicht bin* [Hervorhebung d. A.]“

d) Die Funktionsweise der modernen Episteme (das Denken der Moderne nach Foucault)

Solange eine vorgegebene Welt Vorrang vor dem Erkenntnissubjekt hat, tritt der Mensch lediglich als Betrachter ebendieser Welt in Erscheinung. Es spielt dabei keine erhebliche Rolle, ob er in der Welt nach Ähnlichkeiten zwischen den Dingen Ausschau hält oder ob er die vorgegebenen Dinge zu klassifizieren versucht (Episteme der Ähnlichkeit und Episteme der Repräsentation in *Die Ordnung der Dinge*). Mit Kant wurde ein Wechsel der Vorrangstellung von der Welt gegenüber dem Menschen möglich. Es ist nun der Mensch, der allererst die Welt organisiert, er ist *Inszenator* seiner Umgebung. Zwar wendet sich Kant gemäss Foucault, wie oben beschrieben wurde, noch nicht (direkt) an den Menschen (es geht ihm nicht um das Sein des Menschen, sondern um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnissen überhaupt), doch konnte in der Folge das Denken des Menschen nicht umgangen werden. Dies weil es notwendig wurde, das Transzendente in den empirischen Inhalten selbst zu suchen. Die Arbeit, das Leben und oder die Sprache sind aber nicht einfach nur empirischer Natur, sie sind auch Teil des Menschen. Hier, an diesem Punkt, wird der Mensch (als empirisch-transzendente Dublette), und nicht mehr die Natur, zum Ausgangspunkt des Denkens genommen. Die Moderne betreibt so gesehen – es wurde bereits oben angedeutet – eine Art ontologisierte Transzendentalphilosophie mit dem Menschen als Ausgangspunkt jeglichen Seins.⁴⁶¹

Das Erkenntnissubjekt muss dieser Anordnung zufolge, sobald es die Welt zu denken versucht, immer auch sich selbst als transzendentes Subjekt dieser Welt mitdenken. Es ist Bedingung der Möglichkeit für alle Erfahrungen. Bei einem Blick auf die Welt, blickt das Erkenntnissubjekt immer auch durch sich selbst hindurch auf die Erfahrungswelt. War vorher eine klare Opposition zwischen dem denkenden Subjekt und der Welt vorhanden, müssen nun beide Seiten als voneinander abhängig gedacht werden. Der Mensch ist sowohl die Grundlage aller Erfahrungen, als auch in den Erfahrungen selbst vorhanden.⁴⁶² Und indem das Erkenntnissubjekt sich als transzendentes Subjekt wahrnimmt, erkennt es das Andere seiner selbst; das Erkenntnissubjekt gewinnt an Breite dazu. Der Mensch spielt, wie es nun Foucault ausdrückt, die Rolle einer „empirisch-transzendentalen Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.“⁴⁶³ Skurrile Koinzi-

⁴⁶¹ Roedig, Foucault und Sartre, S. 174

⁴⁶² Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 413: „Die Seinsweise des Menschen, so wie sie sich im modernen Denken herausgebildet hat, gestattet ihm, zwei Rollen zu spielen. Er ist gleichzeitig die Grundlage aller Positivitäten und auf eine Art, die man nicht einmal als privilegiert bezeichnen kann, im Element der empirischen Dinge präsent.“

⁴⁶³ Ebd. S. 384.

denz also: Indem der Mensch zum transzendentalen Subjekt wird, wird er zugleich zum Objekt. Und es sei noch einmal betont: Erst hier wird er gemäss Foucault zu einem eigentlichen Objekt. Denn für Foucault existierte der Mensch vor dem Ende des 18. Jahrhundert nicht. Er war nicht nur nicht als Inszenator der Welt gedacht worden und damit nicht in der Welt selbst präsent, er war auch als Objekt nicht hier.

3.2.3. Die Doppelprobleme innerhalb der modernen Episteme

Jegliches Sein führt im modernen Denken also über den Menschen, über sein begrenztes und endliches Sein. Die Grenzen, genauer *seine* Grenzen der Erkenntnis, dies was unter anderem die Arbeit, die Sprache und das Leben ihm ermöglichen, begründen nun die Möglichkeit zu wissen. Im Rahmen dieser Episteme verstrickt sich das Denken aber in ungeschickte Argumentationsformen, wie Foucault schreibt.⁴⁶⁴ Das Grundproblem ist dies: Alle Denkstrukturen werden eine *Identität und doch eine Differenz* zwischen den Positivitäten (den empirischen Begebenheiten; die gesprochene Sprache, das Erarbeitete, das tätige Leben) und dem Fundamentalen (den Bedingungen der Möglichkeit für diese gegebene Welt) behaupten müssen. Dies führe dazu, dass man sich mit diesen Denkstrukturen (Foucault nennt sie Doppelstrukturen) in vergeblichen Windungen versucht und sich in unlösbare Aufgaben verstrickt, sodass das Denken der Moderne eigentlich *uninteressant* werden müsste.⁴⁶⁵ In diesem Sinne versucht Foucault in *Die Ordnung der Dinge* deutlich zu machen, wie wünschenswert ein Verschwinden der Form „Mensch“ wäre.

Unter einer Doppelstruktur ist in allgemeinster Form eine Struktur zu verstehen, bei welcher sowohl eine Identität als auch eine Differenz behauptet wird. Entweder werden zwei verschiedene Dinge als dasselbe verstanden, oder es wird eine Sache als aus zwei verschiedenen Elementen bestehend angesehen.⁴⁶⁶ Ein Doppel ist damit immer *das Andere* desselben. Da aber das Doppel zum Gleichen gehört, wird das Gleiche oder das Identische über dieses Andere zu denken sein. Ein Denken des Gleichen (der Identität) zeichnet für Foucault das moderne Denken aus, indem über das Unterschiedliche (das jeweils Gegenteilige) die Identität angeeignet werden muss.⁴⁶⁷ Der Mensch soll über sein Aussen, seine Doppel wieder eingeholt werden. Hält man sich die Funktionsweise der modernen Episteme vor Augen ist nun zu erkennen, inwiefern sich Foucault zufolge solche Doppelstrukturen bilden.

⁴⁶⁴ Ebd. 412.

⁴⁶⁵ Dreyfus; Rabinow, Michel Foucault, S. 55.

⁴⁶⁶ Roedig, Foucault und Sartre, S. 27.

⁴⁶⁷ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 381.

A) Der Mensch wird als Ausgangspunkt des Denkens genommen, in ihm manifestiert sich gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit jeglichen Seins. Das Fundamentale aller Erkenntnisse und Positivitäten stellt der Mensch dar.

B) Doch wird der Mensch seinerseits durch das Leben, die Arbeit und die Sprache dominiert, ist in seinem Sein also von der Welt abhängig. Die Positivitäten (Leben, Arbeit, Sprache) stellen sich selbst als Transzendentalien heraus.

C) So unterscheidet die Moderne zwischen den Positivitäten und den ihnen zu Grunde liegenden Fundamentalen, hält somit beide Ebenen in einem gewissen Sinne auseinander. Jedoch sieht sie sich gezwungen, die beiden Ebenen nicht unabhängig voneinander zu denken, da sie offensichtlich miteinander verkreuzt sind (vgl. Punkt 2). Die Doppelstrukturen bilden sich. Über ein Denken der jeweils anderen Ebene soll aber eine mit sich selbst identische Ebene angeeignet werden. „[...] es ist ein Denken, das nicht mehr zu der niemals beendenden Bildung des Unterschiedes verläuft, sondern zu der stets zu vollziehenden Enthüllung des Gleichen.“⁴⁶⁸

D) Eine Aneignung des Gleichen wird Foucault zufolge allerdings nicht gelingen. Die Doppelstrukturen bleiben zurück.⁴⁶⁹ Jede dialektische Vermittlung muss scheitern.⁴⁷⁰

Auf drei verschiedene Weisen haben sich im modernen Denken solche Doppelstrukturen manifestiert, wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* ausführt. Doppel zwischen den Positivitäten und dem Fundamentalen tauchten in den Formen (a) des Transzendentalen und des Empirischen, (b) des Denkenden und des darin enthaltenen Nicht-Denkenden, sowie (c) der vorliegenden Sache und ihrem Ursprung auf.⁴⁷¹

a) Das Empirische und das Transzendente

Der Mensch *als empirisches Wesen* war mit der Episteme der Moderne Ausgangspunkt der Untersuchungen geworden. „Jetzt, wo der Ort der Analyse nicht mehr die Repräsentation, sondern der Mensch in seiner Endlichkeit ist, handelt es sich darum, die Bedingungen der Erkenntnis ausgehend von den empirischen, in ihr gegebenen Inhalten an den Tag zu brin-

⁴⁶⁸ Ebd. S. 409.

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Foucault, Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes, S. 541f: „Was bald sterben wird, was, in uns bereits stirbt (und dessen Tod eben unsere gegenwärtige Sprache trägt), ist der *homo dialecticus* – das Wesen des Aufbruchs, der Rückkehr und der Zeit, das Tier, das seine Wahrheit verliert und sie erleuchtet wieder findet, das sich selbst Fremde, das mit sich wieder vertraut wird. Dieser Mensch war das souveräne Subjekt und das versklavte Objekt sämtlicher seit langem gehaltener Reden über den Menschen, und insbesondere über den entfremdeten Menschen. Zum Glück stirbt er in diesem Geschwätz.“

⁴⁷¹ Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 381.

gen.⁴⁷² Auf zwei Weisen wurde nun versucht, das Transzendente ins Empirische zu verlegen.⁴⁷³ Auf der einen Seite gab es die Bemühung, die – durch die Geschichte hindurch entstandene – *Natur*, die Körper, die Organismen nach ihren Bedingungsmöglichkeiten auszufragen (Comte und der Positivismus). Das Transzendente wird auf das wahrnehmbar Empirische reduziert. Auf der anderen Seite gab es die Bemühung, in der *Geschichte* einen teleologischen Prozess ausfindig zu machen und in diesem Prozess nach Transzendentalien eines künftigen Endstadiums Ausschau zu halten (Marx und der prophetische, eschatologische Marxismus). Das Transzendente wird auf die Geschichte reduziert. Beide Positionen gehen von einer Wahrheit an sich aus, die entweder durch die jetzige Wahrnehmung oder aber durch den Verlauf der Geschichte entdeckbar ist.⁴⁷⁴ Und beide versuchen sich in naiver Weise, wie Foucault schreibt.⁴⁷⁵ Wie mir scheint, lässt sich anhand von drei Stufen darstellen, was Foucault unter diesem naiven Denken versteht:

A) Der Versuch beider Diskurse lautet, empirisch und kritisch zugleich zu sein. Dabei gilt ebenfalls für beide: Der Mensch soll in seiner vollen, objektiven Wahrheit erscheinen.

B) Es bleibt Foucault zufolge allerdings unklar, was die Wahrheit nun sein könnte. Die Wahrheit zu finden, würde bedeuten, dass entweder der positivistische *oder* aber der eschatologische Typ in seiner Position Recht behält. Werden beide Typen gleichzeitig beansprucht, findet nämlich eine Vermischung jetziger Wahrnehmung und künftiger Wahrheit statt und das Behauptete kann keine Gültigkeit beanspruchen. Das Problem besteht dann darin, dass naiv, je nach Gutdünken, auf die Wahrnehmung oder eine künftige Wahrheit gezielt wird. Der wahre Mensch wird nach Bedarf auf eine derzeitige Konstitution, wie sie sich in der Erfahrung gibt, reduziert und auch als noch unvollendetes Projekt betrachtet.

Doch verliert eine Position entweder den kritischen Aspekt, dies wenn der Diskurs rein positivistisch gehalten wird, oder er wird unempirisch prophetisch, dies wenn er gemäss dem eschatologischen Diskurs geführt wird. Denn entweder besteht die Wahrheit bei den wahrnehmbaren Objekten in der Welt, („die Wahrheit des Objektes schreibt die Wahrheit des Diskurses vor“⁴⁷⁶), womit der Positivismus zutrifft und die Objekte das Wahre anschliessend in seinem Diskurs zirkulieren lassen. Der Diskurs bleibt bei einem auf diese Weise vollkommen rein geführten Denken indessen völlig unkritisch. Das Wahre und das Falsche können nicht mehr getrennt werden und die Möglichkeit von Erkenntnissen über den Menschen bleibt un-

⁴⁷² Ebd. S. 385.

⁴⁷³ Ebd.

⁴⁷⁴ Dreyfus; Rabinow, Michel Foucault, S. 57.

⁴⁷⁵ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 387.

⁴⁷⁶ Ebd. S. 386.

geklärt. Es ist nämlich gerade der transzendente Ansatz, welcher eine *Grenzziehung* ermöglicht, und damit einen kritischen Bezug zu den Positivitäten liefert. Damit dies gelingt, muss aber *durch das Empirische hindurch* eine Teilung in Wahres und Falsches vollzogen werden. Dies vorausgesetzt, bleibt der so genannte positivistische Diskurs mit *kritischen Ambitionen* nicht länger (rein) positivistisch. Oder die Wahrheit liegt im historisch gewachsenen Diskurs, der dem Ende der Geschichte vorausseilt und dieses „antizipiert“ („die Wahrheit des philosophischen Diskurses konstituiert die Wahrheit während ihrer Formierung“⁴⁷⁷), womit der eschatologische Typ zutrifft. Der Diskurs wird auf eine naive Weise zu kritisch (und damit wieder unkritisch). Ideale oder Vorstellungen werden in die Welt hineinprojiziert mit der Hoffnung, es werde so kommen, vielmehr mit der Prophezeiung, es müsse so kommen, wie es soll. Mit anderen Worten, es findet eine unkritische Reduktion statt.

C) Weil nun beide Argumentationstypen „das Empirische auf der Ebene des Transzendenten zur Geltung“ bringen, empirisch und kritisch in einem sein wollen, vermischen sich das Empirische und das Transzendente, der Positivismus und die Eschatologie.⁴⁷⁸ Der eschatologische Typ ist zugleich positivistisch, weil er auf bestimmte wahrnehmbare Objekte zielen muss, um darin seine Wahrheit zu finden und formulieren zu können. Dabei ist er genauso unkritisch wie der Positivist. Der positivistische Typ ist zugleich eschatologisch, weil er ebenso eine Reduktion vornehmen muss, damit er das Wahre herausgreifen kann. Ein solches Zusammenspiel wäre aber gar nicht erwünscht, der Wahrheitsanspruch wird in diesem Fall auf mysteriöse Weise erschlichen. Denn daraus folgt: „Der Mensch erscheint [bei beiden] als eine *gleichzeitig reduzierte und verheissene* Wahrheit. Die präkritische Naivität herrscht darin ungeteilt. [Hervorhebungen d. A.]“⁴⁷⁹

Schliesslich tauchte mit der Phänomenologie ein weiterer Ansatz auf. Mit ihm sollte ein Ausweg aus den eben beschriebenen „naiven“ Diskursen des Positivismus und des Marxismus gefunden werden. Foucault bezeichnet die Phänomenologie dabei als eine Analyse des Erlebten.⁴⁸⁰ Anstelle nun das Transzendente im Empirischen zu verordnen und von einer objektiven Natur des Menschen auszugehen, wobei die Wahrheit des Menschen auf empirische Gegebenheiten reduziert wird oder durch einen prophetischen Diskurs angekündigt wird, sollte bei einer solchen Analyse des Erlebten sowohl auf das Empirische, als auch auf das Transzendente in separater Weise gezielt werden. Als Scharnier beider, als vermittelndes Glied,

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ Ebd. S. 387.

⁴⁸⁰ Ebd.

galt von nun an das Subjekt mit seinen Erfahrungen.⁴⁸¹ Aber die Analyse des Erlebten bleibt Foucault zufolge – diesen Punkt gilt es festzuhalten – „ein Diskurs gemischter Natur“, auch sie nimmt eine Vermengung von Ebenen vor.⁴⁸² Das Problem ist, dass die Phänomenologie den Ermöglichungsgrund der Erfahrungen in den Erfahrungen selbst suchen muss und dabei immer noch empirisch und *kritisch* in einem sein will. Denn die Erfahrungen sollen trotz allem kritisch hinterfragt werden können. „Sie [die Phänomenologie] wendet sich an eine spezifische, aber doppeldeutige, ausreichend konkrete Schicht, damit man eine sorgfältige und deskriptive Sprache auf sie anwenden kann, jedoch auch ausreichend gegenüber der Positivität der Dinge zurückgezogene Schicht, so dass man ausgehend davon jener Naivität entgehen, sie in Frage stellen und nach ihren Grundlagen fragen kann. Sie versucht die mögliche Identität einer Erkenntnis der Natur nach der ursprünglichen Erfahrung zu gliedern [...]“.⁴⁸³ Das auftauchende Paradox lässt sich so beschreiben: Was die Phänomenologie erklären will, damit transzendental *begründen* soll, muss in dem, was sie erklären sollte, selbst gefunden werden. Die Erklärung und das Erklärende vermengen und vermischen sich und müssen doch auseinander gehalten werden. So lässt sich nicht klar zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen unterscheiden und es muss doch noch zwischen ihnen unterschieden werden. Auch die Phänomenologie nimmt den Menschen als eine empirisch-transzendente Dublette. Ein stetiges Oszillieren zwischen beiden Polen (dem Empirischen und dem Transzendentalen) findet statt.⁴⁸⁴

b) Das Cogito und das Ungedachte

„Wenn der Mensch also in der Welt der Ort einer empirisch-transzendentalen Reduplizierung ist, wenn er jene paradoxe Gestalt sein muss, in der die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingung, aber von sich aus, liefern, die sie möglich gemacht haben, kann der Mensch sich nicht in der unsichtbaren und souveränen Transparenz eines Cogito geben.“⁴⁸⁵ Dem Menschen selber haftet als empirisch-transzendente Dublette demnach ein Ungedachtes an. In seinem Denken entgeht ihm immer ein Teil, den er nicht ohne weiteres einholen kann, eine Selbsttransparenz ist nicht mehr gewährleistet. Die empirischen Inhalte, *von welchen der Mensch* der Initiant ist, haben nämlich die Bedingungen ihrer Möglichkeit selber mitgeliefert, *womit* im Denken ein Ungedachtes inbegriffen ist (das Nicht-Denkende und doch zu diesem

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Ebd. S. 388.

⁴⁸³ Ebd.

⁴⁸⁴ Ebd. S. 386.

⁴⁸⁵ Ebd. S. 389.

Denken Gehörende). Damit wird nicht nur das „Ich denke“ in allerhöchstem Masse in Frage gestellt, Foucault sagt, „ausser Kurs gesetzt“,⁴⁸⁶ weil das Denken zu dem zurückverfolgt werden muss, was nicht denkt, aber nicht in einem eigentliche Sinne zu mir gehört. Gleichzeitig taucht damit – in einer einzigen Bewegung – die Struktur auf, dass ich von mir als denkendem Wesen sagen muss, dass ich das alles bin und doch nicht bin. Ich bin dieses denkende Wesen und bin es doch nicht, weil das Nicht-Denkende, das trotzdem zu diesem Denken gehört, ohne mich in seiner ganzen Mächtigkeit am Walten ist. Auf drei wichtige Gebiete des Ungedachten, sie können und müssen allesamt als Transzendentalien begriffen werden, verweist Foucault in *Die Ordnung der Dinge*: Die Arbeit, das Leben und die Sprache. Die *Sprache*, die mich sprechen und denken lässt, aber mir mitgegeben wird und in ihrer Komplexität, samt all ihren systematischen Eigenheiten bereits vor mir, und unabhängig von mir, besteht. Das *Leben*, eingebettet in ein biologisches System, dem ich unter anderem mein Bewusstsein verdanke. Sowie die *Arbeit*, im Felde einer organisierten Ökonomie, in welcher ich meinen ganz besonderen Platz einnehme, die ich aber vorstrukturiert vorfinde.⁴⁸⁷ Der Mensch lässt sich nur vor dem Hintergrund aller dieser Elemente denken. Die Sprache, das Leben und die Arbeit lassen den einzelnen Menschen überhaupt erst sein. Doch beherrschen sie ihn nicht nur, sie gehen ihm auch voraus. In ihrer Entstehung sind sie allesamt älter und durchdringen den Menschen von Anfang an in seinem Sein.

Wie Foucault ausführt, besteht das Anliegen der Moderne nun darin, dem Cogito die verloren gegangene Transparenz zurückzugeben. Der Prozess besteht also darin, alle dunklen Flächen, die das Denken durchziehen, ans Licht zu bringen.⁴⁸⁸ Die im Denken enthaltenen nicht-denkenden Abläufe müssen erforscht werden. Somit alles, was einen Beitrag zum Denken liefert. Darunter das Leben, die Arbeit und die Sprache. Demnach liesse sich alle Unkenntnis in Kenntnis umwandeln. Der Mensch erschiene wieder als transparentes Cogito, wie es bei Descartes anzutreffen war. Aber dieses Unterfangen erachtet Foucault als unmöglich. Er sagt es an keiner Stelle in direkter Weise, seine Bemerkungen laufen aber auf das Folgende hinaus: Die unbekannten Grössen sind zahlreich und vielschichtig, zudem ist die zu untersuchende Welt stetig im Wandel – neue dunkle Flächen entstehen im Rahmen von Veränderungen.⁴⁸⁹ Das Bestreben gleicht einer Sisyphusarbeit, unaufhörlich muss die Bewusstseinswerdung im Gange gehalten werden.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ Ebd. S. 393.

⁴⁸⁷ Ebd. S. 391.

⁴⁸⁸ Ebd. S. 395.

⁴⁸⁹ Ebd. S. 379.

⁴⁹⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Dreyfus und Rabinow hierzu. Dreyfus; Rabinow, Foucault, S. 61f.

c) Das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprunges

Eine letzte Doppelstruktur betrifft das Ursprungsdenken. Der Ursprung des Menschen ist im Denken der Moderne natürlich in seinem Aussen zu suchen. Aber die Arbeit, das Leben und die Sprache sind in ihrem Sein nicht fest gegeben. Es ist nicht so, dass sie uns von einem klar zu definierenden Punkt aus ergreifen und uns heimsuchen. Sie kennen in ihrem Bestehen – und mit ihnen der Mensch – eine Geschichte. Kurz, die Breitendimension kann nicht ohne Historizität gedacht werden. Der Mensch erscheint im modernen Denken als historisches Wesen. Im Unterschied zu einem Denken, bei dem noch die Welt ihrem Wesen nach dem Cogito gegeben wird (es handelt sich um ein repräsentatives Denken), muss der Ursprung nun in der Zeit selbst gesucht werden. Der Ursprung kann sich nicht auf ein dem Ding gegebenes Äquivalent beziehen (das Repräsentierte hat seinen Ursprung in dem, was die Repräsentation möglich macht – somit beim Referenten).⁴⁹¹ Dennoch wurde in der Moderne der Ursprung verschieden gedacht und an beiden Enden der Zeit angesiedelt – an ihrem Anfang und an ihrem Ende. Entweder, so die Vorstellung, A) entfernt sich der Mensch immer weiter vom Ursprung (Hölderlin, Nietzsche, Heidegger), oder B) er bewegt sich auf ihn zu – dies gemäss einer eschatologischen Perspektive (Hegel, Marx, Spengler).⁴⁹² Aber wiederum erklärt Foucault die Unmöglichkeit der Unterfangen. Der Ursprung kann aus den folgenden Gründen nicht eingeholt werden: A) Obwohl die Geschichtlichkeit der Sprache, der Arbeit und des Lebens in uns irgendwie präsent sein müssen, denn sie sind es, die uns Sprechen, Arbeiten und Leben lassen, aber nicht ohne Historizität bestehen, bleibt der Anfang ihrer Geschichtlichkeit doch verborgen. Der Ursprung (der Sprache, der Arbeit des Lebens) muss *stets* weiter zurückgedrängt werden. Die Sprache wird schliesslich auf Nicht-Sprachliches, das Leben auf Nicht-Lebendes und die Arbeit auf Nicht-Verarbeitetes zurückgeführt werden müssen. Der Ursprung des Menschen reicht nun bis in Zeiten, wo der Mensch noch nicht einmal hier war. Alle Ursprünge haben einen weiteren Ursprung. Der Mensch erscheint nun sogar als ein Ding ohne Ursprung, weil er kein festes „Datum“ hat.⁴⁹³ B) Die historische Genese hat demnach nicht gefruchtet, es bleibt die eschatologische Herangehensweise. Sie stellt ein Ende in Aussicht. Ein Ende, von dem wir, so Foucault, aber durch unsere Zeit stets fern gehalten werden. Immer bleibt der Ursprung das, was der Mensch noch zu werden hat. Die Geschichte kennt kein Ende, stets stellen sich neue Ziele ein, stets muss der Mensch ein Werk vollbringen (ins Volle bringen). „[...] da der Ursprung das wird, was das Denken noch zu denken hat und stets von

⁴⁹¹ Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 396f.

⁴⁹² Ebd. S. 402.

⁴⁹³ Ebd. S. 400.

neuem zu denken hat, würde er dem Denken in einem stets näheren, unmittelbaren, jedoch nie erfüllten Bevorstehen verheissen.“⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ Ebd. S. 400f.

3.3. Analytik von Diskursen (archäologische Genealogie)

Zwei zentralen Motiven in Foucaults Werk wurde bisher nachgegangen. Einerseits betont er immer wieder den historischen Charakter aller unserer Institutionen und unseres Denkens; die Welt an sich kennt keine feste Ordnung. Andererseits verfolgt er einen subjektkritischen Ansatz. Es soll darum herausgefunden werden, welche Ordnungsstrukturen bei dieser oder jener Auslegung am Werk sind, wobei die Ordnungen dem Menschen als Möglichkeitsbedingungen seiner Aussagen und Handlungen vorausgehen. Die beiden Motive werden in diesem Abschnitt anhand seiner archäologischen Methodologie aufgenommen und es sollen spezifisch genealogische Motive herausgearbeitet werden. Die Archäologie wird dabei als eine besondere Form von Genealogie vorgestellt. Dies lässt sich aus dem Umstand rechtfertigen, dass sich die Archäologie ganz wie die Genealogie Nietzsches als eine Geschichte der Gegenwart verstehen lässt, die mit Abfolgen von verschiedenen geschichtlichen Stadien operiert. Bei beiden besteht hierbei das Ziel darin, die Gegenwart mit neuen Augen zu sehen, ein Perspektivenwechsel wird angestrebt. Ein gewichtiger Unterschied zu Nietzsche besteht bei der Archäologie zwar darin, dass bei dieser Form der Analyse nicht unbedingt der effektiven Formation der verschiedenen Stadien nachgegangen wird; womit sich die Archäologie in dieser Hinsicht in Bescheidenheit übt. Die verschiedenen geschichtlichen Stadien werden also als solche aufgegriffen, ohne zu zeigen, was sich beim Übergang von einem Stadium zum nächsten ereignet hätte.⁴⁹⁵ Das Problem der Kausalität wird in *Die Ordnung der Dinge* von Foucault ausgespart, weil er sich nicht in der Lage sah, Angaben darüber zu machen, welche genauen Ursachen hinter den Entwicklungen stehen. Warum neue Begriffe oder neue Theorien auftauchen, könne oft nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. „Mir schien es unklug, jetzt eine Lösung zu erzwingen, die anzubieten, das gebe ich zu, ich mich unfähig fühlte: die traditionellen Erklärungen – Zeitgeist, technologische oder soziale Veränderungen, Einflüsse verschiedener Art – schienen mir zum grössten Teil mehr magischer als tatsächlicher Natur zu sein [...].“⁴⁹⁶ Dass diese Fragen der Ursachen und der Kausalität, damit der Genese der einzelnen Stadien, nicht angegangen wurden, hat somit nicht mit einer grundsätzlichen Ablehnung gegen eine solches Unterfangen zu tun. Die Frage, die sich gestellt hat, betraf die Möglichkeit eines solchen Unterfangens: „wobei ich davon ausging, dass dies [die Suche nach Ursachen] ein notwendiger Schritt sei, wenn einmal eine Theorie der wissenschaftlichen Veränderung und der epistemologischen Ursachen geschaffen werden sollte.“⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 14.

⁴⁹⁶ Ebd.

⁴⁹⁷ Ebd.

Trotz dieser Bescheidenheit, der genealogische Anspruch, einen Perspektivenwechsel vollziehen zu können, bleibt. Ebenso der genealogische Anspruch, trotz allen Brüchen zwischen den verschiedenen Epochen eine Geschichte der Gegenwart zu schreiben. Sie sollen in diesem Abschnitt näher ausgeführt werden. Anstelle wie bisher den beiden methodischen Motiven der Historizität und der Subjektkritik losgelöst von der Archäologie nachzugehen, steht diese aber nun im Zentrum der Auseinandersetzung. Es stellt sich darum zunächst die Frage, welche Methodik ihr zugrunde liegt, sofern mit ihr ein Perspektivenwechsel gelingen soll.

3.3.1. Archäologische Methodik

In der *Archäologie des Wissens* unternimmt Foucault die Bemühung, das theoretische Vorgehen im Rahmen einer Archäologie genauer zu erläutern. Zwar will er diese Abhandlung nicht einfach als Beschreibung seiner früheren Arbeiten wie *Die Ordnung der Dinge*, *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* verstehen, da das neue Vorgehen „etliche Korrekturen und innere Kritiken“ enthält. So erwähnt Foucault, dass er in *Wahnsinn und Gesellschaft* einen zu grossen Stellenwert dem Begriff der „Erfahrung“ eingeräumt habe und dass *Die Ordnung der Dinge* glauben machen konnte, dass er kulturelle Totalitäten beschreiben wollte.⁴⁹⁸ Nichtsdestoweniger handelt es sich in der *Archäologie des Wissens* um eine methodische Beleuchtung des archäologischen Verfahrens, in welchem das Verfahren der bisherigen Bücher systematisch eingeordnet und theoretisch entwickelt werden soll. Die Archäologie wird dabei als eine Analyse von *Formationsregeln* vorgestellt.⁴⁹⁹ Die zentrale Frage lautet, welche Kräfte durchziehen verschiedene Aussagen: „Welche Verkettung, welche Notwendigkeit“ besteht zwischen den einzelnen Aussagen von Diskursen?⁵⁰⁰ Der Unterschied zwischen der Sprache und dem Denken wird aufgehoben und die Sprache ist der geheime Protagonist, auch wenn es um das Leben, die Arbeit, allgemein um den Menschen und irgendwelche Ordnungsstrukturen geht.⁵⁰¹ Die Zuwendung zu einem systemischen Denken ist im Rahmen der Archäologie eine Zuwendung zum Denken von Diskursen, welches systemisch erfasst werden sollen. Es gilt diesem Unternehmen zufolge bis zu den Möglichkeitsbedingungen, nämlich den Formationsregeln, des Diskurses zu graben, in diesem Sinne bis zu seinen Tiefenstrukturen vorzudringen. Texte und Bücher (alles, was gesagt wurde) sollen auf Beziehungen zwischen einzelnen Aussagen hin analysiert werden, mit dem Ziel im Gesagten Regelmässigkeiten zu entdecken, die

⁴⁹⁸ Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 29.

⁴⁹⁹ Ebd. S. 44.

⁵⁰⁰ Ebd. S. 75.

⁵⁰¹ Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy*, S. 58.

sodann als Existenzbedingungen der Diskurse gelten können.⁵⁰² Den eigenen Diskursbegriff umschreibt Foucault wie folgt: „Diskurs wird man eine Menge von Aussagen nennen, inso-
weit sie zur selben diskursiven Formation gehören.“⁵⁰³ Wie sich die Aussagen gruppieren
lassen, welche Diskurse sich damit voneinander abgrenzen lassen, muss damit eine Analyse
der Regelmässigkeiten erweisen. Zunächst gilt es die Aussagen in ihrer Vielheit zu nehmen
und als einzelne Ereignisse zu betrachten. Es steht folgende Frage im Hintergrund: „Wie
kommt es, dass eine bestimmte Aussage und keine andere an ihrer Stelle aufgetreten ist?“⁵⁰⁴

Mit der Zuwendung zu den Diskursen und den Diskursen zugehörigen Regelmässigkeiten
geht für Foucault eine deutliche Abkehr von einem sich transparenten und einem sich frei
äussernden Subjekt einher. Obwohl die Leute gemäss bestimmten Regeln sprechen, sind sie
ihnen doch nicht bewusst. In einer Epoche steckend kann ein Mensch nicht nach belieben
ordnen und nur wenige Dinge können gesagt werden. Das Wissen von diesen Regelmässig-
keiten wiederum ist nur über eine Analyse erreichbar. Ein sich Hineinversetzen in Texte oder
Menschen wird also nicht viel bringen.⁵⁰⁵ Aber nicht, weil wir uns zu wenig stark in die Texte
oder die Menschen hineinversetzen könnten, auch nicht, weil wir sie zu wenig stark zum
Sprechen bringen könnten. Es bringt überhaupt nichts, wenn wir sie selbst befragen. Foucaults
Angriff gilt dabei zu einem grossen Teil der Phänomenologie, zu welcher er sich nach *Wahn-
sinn und Gesellschaft* in zunehmendem Masse kritisch äussert.⁵⁰⁶ Dieser zufolge gilt es, so
seine Darstellung von ihr, die Welt durch einen verdoppelnden Bezug zu gewinnen, wobei wir
in einer originalen Erfahrung bereits mit ihr vertraut wären. „Eine erste Komplizenschaft mit
der Welt begründet uns so die Möglichkeit, von ihr und in ihr zu sprechen, sie zu bezeichnen
und zu benennen, sie zu beurteilen und schliesslich in der Form der Wahrheit zu erkennen.“⁵⁰⁷
Wir müssten einen einmal geführten Diskurs ohne Sprache nur noch einmal in einem echten
Diskurs (mit Sprache) wiederholen. Das, was uns die Dinge bereits zuflüstern (ihren Sinn),
mit unserer Sprache, unserem Logos beleben, erhellen und aufklären, so dass der Diskurs der

⁵⁰² Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 58: „Man wird Formationsregeln die Bedingungen nennen, denen die
Elemente dieser Verteilung unterworfen sind (Gegenstände, Äusserungsmodalität, Begriffe, thematische Wahl).
Die Formationsregeln sind Existenzbedingungen (aber auch Bedingungen der Koexistenz, der Aufrechterhaltung,
der Modifizierung und des Verwindens) in einer gegebenen diskursiven Verteilung.“

⁵⁰³ Ebd. S. 170.

⁵⁰⁴ Foucault, *Archäologie der Wissenschaften*, S. 80.

⁵⁰⁵ Veyne, Michel Foucaults Denken, S. 38.

⁵⁰⁶ In der *Archäologie des Wissen* kritisiert er seine vergangene Nähe zur Phänomenologie wie folgt: „Auf allge-
meine Art räumte die *Histoire de la folie* [Wahnsinn und Gesellschaft] einen viel zu beträchtlichen Teil dem ein,
was darin als eine ‚Erfahrung‘ bezeichnet wurde, wodurch das Buch zeigte, in welchem Masse man noch bereits
war, ein anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte zuzugestehen.“ Foucault, *Archäologie des Wissens*,
S. 29.

⁵⁰⁷ Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 33.

Wahrheit lediglich hinzukäme und den Bedeutungen noch Worte verliehen würden.⁵⁰⁸ Heben wir hervor: Eine Person wäre demnach *der ursprüngliche Ort* des Wissens und das Subjekt wäre ein wissendes Subjekt – wenn auch *auf der Ebene, wo die Sprache anzusiedeln ist* und wo Verdeckungen und Verzerrungen des eigentlichen Wissens möglich oder gar alltäglich sind. Demgegenüber geht Foucault davon aus, dass die Menschen ohne Analyse des Gesagten nur über ein implizites Wissen verfügen. Von ihrem Wissen und der Regelmässigkeit des Gesagten lässt sich nur fassbar machen, wenn sie anhand von anderen diskursiven Einheiten eingeordnet werden können.⁵⁰⁹ Doch weil die Aussagen untereinander in einem Zusammenhang stehen und diese Zusammenhänge nicht offenkundig bekannt sind, bleiben die Aussagen für einen sich in einem Diskurs befindlichen Sprecher unsichtbar.

Weil dieses wechselseitige Verhältnis von Aussagen besteht, darf unter der kleinsten Einheit der Diskurse, der Aussage, aber auch nicht eine atomistische Einheit verstanden werden. Jede einzelne Aussage ist zugleich eine Vielheit.⁵¹⁰ Nicht, weil sie selber noch aus kleineren Einheiten besteht, nämlich aus Buchstaben, sondern weil sich ihre Identität (ihre Einheit) erst aufgrund des Diskurses (einer Vielheit von Aussagen) ergibt. Wir haben es mit einer Art von Holismus zu tun. Dreyfus und Rabinow unterscheiden zwischen dem strukturalistischen Atomismus, dem strukturalistischen Holismus und dem archäologischen Holismus – mit letzterem ist Foucaults Position benannt.⁵¹¹ Ein Vertreter des strukturalistischen Atomismus würde demnach behaupten, dass die einzelnen Teile das Ganze bilden. Die Teile gehen dem Ganzen voraus. Ein strukturalistischer Holist lässt bereits das Ganze entscheiden, welche Teile zum Ganzen gehören. Immer noch bestehen die einzelnen Teile aber unabhängig vom Ganzen, da das Ganze nur entscheidet, welche Teile zu ihm gehören. Lediglich Foucault wird zu einem radikalen Holisten. Bei ihm ist es das Ganze, welches überhaupt erst die Teile konstituiert. Mit anderen Worten, *unabhängig vom Ganzen gibt es keine einzelnen Teile*.

– Foucaults These lautet demzufolge, dass zu einer bestimmten Zeit nichts anderes gesagt werden kann, als dies, was gesagt wird (und er nimmt für die Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen eines Diskurses an, dass zugleich alles gesagt wurde, was möglich war). Denn jede einzelne Aussage wurde nur aufgrund des umfassenden Kontextes möglich. Was spielt es also noch für eine Rolle, wer gesprochen hat? Es gibt Sprache, man spricht. Innerhalb eines diskursiven Feldes hat jede Aussage denselben Stellenwert, ist auf dem gleichen Niveau anzusiedeln. In der Ordnung der Dinge gebraucht Foucault den Begriff der *Episteme*,

⁵⁰⁸ Ebd.: „Die Dinge murmeln bereits einen Sinn, den unsere Sprache nur noch zu heben braucht.“

⁵⁰⁹ Foucault, Michel Foucault „Die Ordnung der Dinge“, S. 645.

⁵¹⁰ Deleuze, Foucault, S. 22.

⁵¹¹ Dreyfus; Rabinow, Michel Foucault, S. 79f.

um damit eine Erkenntnisstruktur zu bezeichnen, die zu einer Epoche in einem bestimmten Wissensfeld allererst bestimmte Erfahrungen möglich werden lässt. Ein historisches Apriori leitet demzufolge den Diskurs. „Dieses Apriori ist das, was in einer bestimmten Epoche in der Erfahrung ein mögliches Wissensfeld abtrennt, die Seinsweise der Gegenstände, die darin erscheinen, definiert, den alltäglichen Blick mit theoretischen Kräften ausstattet und die Bedingungen definiert, in denen man eine Rede über die Dinge halten kann, die als wahr anerkannt wird.“⁵¹²

– *Unabhängig vom Ganzen gibt es keine Teile*, heisst zweitens: Eine einzelne Aussage ist schon immer eine Vielheit von Aussagen. Dieselbe Anordnung von Buchstaben, dasselbe Wort muss deshalb nicht dieselbe Aussage sein.⁵¹³ Aussagen wechseln je nach Diskurs ihren Gehalt. Dieselbe Aussage wird an verschiedenen Orten (in verschiedenen Diskursen) verschiedenes ausdrücken. Die Geschichtsschreibung wird mitunter an ihre Grenzen geführt, denn: „Es sind nicht dieselben Krankheiten, um die es sich dort oder hier handelt; es sind nicht dieselben Irren, um die es geht.“⁵¹⁴ Obwohl doch scheinbar von denselben Krankheiten und immer von *den* Irren die Rede ist. Aber nur die Worte gleichen sich und verdecken zugleich die eigentliche Aussage. So gilt auf jeden Fall: Innerhalb eines Diskurses ist die Aussage repertierbar, ausserhalb von ihm nicht wieder als dieselbe zu haben. Es gibt keine Aussage, die nicht andere Aussagen mit sich ziehen müsste, diese gar voraussetzt.⁵¹⁵

– Und *Unabhängig vom Ganzen gibt es keine Teile*, heisst drittens: Die Aussage kann nicht durch das definiert oder charakterisiert werden, was die Aussage bezeichnet oder bedeutet – durch einen Referenten oder ihren Sinn.⁵¹⁶ Die Aussage steht und fällt *mit dem Feld* des gesamten Diskurses. Sie steht mit anderen Aussagen in einem unauflösbaren Bezug, hängt in ihrem Sein von anderen Aussagen ab und kann nicht unabhängig von diesen beschrieben werden. Der Archäologe hat sich ein diskursives Feld wie eine schwebende Wolke vorzuknöpfen; was lediglich bedeutet, dass den Aussagen, indem weder Referenten noch Signifikate zur Bestimmung der Aussagen herangezogen werden können, ein fester Boden fehlt.⁵¹⁷ Der Archäologe bewegt sich auf einer horizontalen Linie (in einem ebenen Feld von Aussagen) und nicht auf einer vertikalen Linie (vom Referenten oder Signifikat zum Signifikanten).

⁵¹² Ebd. S. 204.

⁵¹³ Foucault, Archäologie des Wissens, S. 130.

⁵¹⁴ Ebd. S. 50.

⁵¹⁵ Ebd. S. 145.

⁵¹⁶ Ebd. S. 129.

⁵¹⁷ Deleuze, Foucault, S. 17.

Zusammenhänge zwischen verschiedenen Aussagen können zwar ersichtlich gemacht werden, allerdings war Foucault keineswegs der Meinung, dass jegliches Unsichtbare ans Licht geholt werden kann. Erwähnt seien hier zwei Punkte, die seiner Meinung nach gegen eine vollständige Transparenz sprechen. Das Subjekt ist und bleibt von dunklen Kräften durchzogen. Erstens: Wenn Foucault in *Die Ordnung der Dinge* von verschiedenen Epistemen spricht, welche in jeweils verschiedenen Epochen Bestand hatten, kann schnell die Vermutung entstehen, er habe eine umfassende Beschreibung der jeweiligen Epoche liefern wollen. Wie er aber später in der *Archäologie des Wissens* erklärt hat, war dies niemals sein Ziel. Er wollte nie die „Kultur in seiner Totalität“ beschreiben.⁵¹⁸ Stattdessen lassen sich in einer Epoche unzählige Ordnungssysteme ausfindig machen – je nachdem, welche Elemente des Gesamtdiskurses unter die Lupe genommen werden. In *Die Ordnung der Dinge* hat Foucault demnach lediglich die Allgemeine Grammatik mit der Naturgeschichte und der Analyse der Reichtümer konfrontiert und auch die Philosophie in den Vergleich miteinbezogen. Würde man andere Konfrontationen anstellen, kämen andere Regelmässigkeiten an den Tag. „Allein der Beweis der Analyse kann zeigen, ob sie und welche existieren. Darüber hinaus gehört nicht (jedenfalls nicht notwendig) jede diskursive Formation zu nur einem dieser Systeme; sondern sie geht gleichzeitig in mehrere Beziehungsfelder ein [...].“⁵¹⁹ So erklärt Foucault nach dem Erscheinen von *Die Ordnung der Dinge*, dass er Marx nur in Bezug auf den epistemologischen Bereich der politischen Ökonomie eingeordnet habe und in dieser Hinsicht kein Bruch zu anderen Vorstellungen stattgefunden habe.⁵²⁰ Würde man eine Untersuchung im Rahmen des historischen und politischen Denkens untersuchen, so darf man Foucault zufolge aber annehmen, dass hier tatsächlich ein diskursiver Einschnitt stattgefunden habe.⁵²¹ Zweitens: Wenn man ein System beschreiben will, bedeutet dies nicht, dass man sich von jeglichen Systemen losgelöst hat. Jedermann befindet sich immer schon in einem Ordnungssystem, das wiederum einer Erhellung bedürfte. In einem Interview bekannte Foucault deshalb, er wisse nicht, von welchem Standpunkt aus er spreche:

„– Wie ist unser heutiges System beschaffen?

– Das habe ich – zumindest teilweise – in *Les Mots et les Choses* [dt. *Die Ordnung der Dinge*] zu zeigen versucht.

– Standen Sie dabei jenseits des Systems?

⁵¹⁸ Ebd. S. 226.

⁵¹⁹ Ebd. S. 227.

⁵²⁰ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 320: „Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heisst: überall sonst hört er auf zu atmen.“

⁵²¹ Foucault, *Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben*, S. 753.

– Bei dem Versuch, das System zu denken, stand ich unter dem Zwang eines hinter dem System liegenden Systems, das ich nicht kenne und das im selben Masse zurückweichen wird, wie ich es enthülle oder wie es sich enthüllt [...].“⁵²²

3.3.2. Perspektivenwechsel: Das Unbewusste bei Foucault

Als eine Konsequenz des systemischen Denkens konnten wir eine Vorrangstellung des Diskurses gegenüber dem Subjekt nachverfolgen. Der Ort des Wissens findet sich im Diskurs und nicht beim Menschen. Durch die Analyse des Diskurses soll ein implizites Wissen, eine Nichtsichtbarkeit aufgezeigt werden. „Kenntnisse, philosophische Ideen und Alltagsansichten einer Gesellschaft, aber auch ihre Institutionen, die Geschäfts- und Polizeipraktiken oder die Sitten und Gebräuche verweisen auf ein implizites Wissen, das dieser Gesellschaft eigen ist. [...] erst dieses Wissen macht es möglich, dass zu einer bestimmten Zeit eine Theorie, eine Meinung oder eine Praxis aufkommt.“⁵²³ Der Archäologe muss in die Tiefe graben. Die Rede von einer Tiefendimension und die Rede vom Unbewussten dürfen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Foucault trotz allem an der Oberfläche bleiben will. So sind die Regelmässigkeiten zwar nicht ohne weiteres sichtbar, aber die Aussagen sind auch nicht verborgen, wie er bemerkt: „Die Aussage ist gleichzeitig nicht sichtbar und nicht verborgen.“⁵²⁴ Damit grenzt er sein Unterfangen gegenüber hermeneutischen Bestrebungen ab, zu einem verborgenen Sinn in den Texten vordringen zu wollen. In dieser Hinsicht versteht er sich auch als ein „glücklicher Positivist“, wie er es einmal ausgedrückt hat.⁵²⁵ Denn es soll das untersucht werden, was tatsächlich geschrieben und geäussert wurde; und nicht etwas, was der Text zurückhalten würde, es sollen auch keine menschlichen Absichten dahinter entdeckt werden oder gar eine teleologische Entwicklung freigelegt werden. Notwendig ist nicht eine hermeneutische Auslegung eines verborgenen Sinns, sondern eine *Analyse* des sichtbaren Diskurses. Noch bevor der Diskurs nach Wahrem und Falschem, nach Bedeutungen der in ihm enthaltenen Worte untersucht werden kann, müssen die *Beziehungen zwischen den Aussagen* angegangen werden.⁵²⁶ Während mit den Tiefenstrukturen erklärt werden soll, wie der Diskurs in seinem Sein funktioniert (seine *Regelmässigkeiten, seine Formationsregeln*⁵²⁷), bezeichnet das Verborgene ein unsichtbares Sein hinter dem Sichtbaren, welches das Sichtbare ins volle Verständnis bringt. Mit einer Unterscheidung zwischen Dokumenten und Monumenten versucht

⁵²² Foucault, Gespräch mit Madeleine Chapsal, S. 667

⁵²³ Foucault, Michel Foucault „Die Ordnung der Dinge“, S. 645.

⁵²⁴ Foucault, Archäologie des Wissens, S. 158.

⁵²⁵ Ebd. S. 182.

⁵²⁶ Ebd. S. 44.

⁵²⁷ Ebd. S. 58; 71.

Foucault in diesem Zusammenhang ein Stück weit Klarheit zu schaffen. Man muss die Texte, die ganzen Bücher, aber auch die überlieferten Gegenstände nicht als Dokumente ansehen, die uns eine Geschichte erzählen wollen, deren genauen Inhalt wir zu entdecken haben. Sie also nicht als stumme Zeugen behandeln, die wieder zum Sprechen gebracht werden müssen. Vielmehr sollen sie als nicht-sprechende, nicht-sinnhafte Monumente behandelt werden.⁵²⁸ Monumente sind demnach nicht viel mehr als überlieferte, vorhandene Dinge, zwischen denen man nach regelmässigen Beziehungen zu suchen hat, die ihr Erscheinen ermöglicht haben.

Der eben beschriebene Positivismus macht auch einen Unterschied zu Nietzsche deutlich. Nietzsche hegt die Befürchtung, dass der Diskurs immer schon Falsches sagt. Er fragt zwar wie Foucault, welche Kräfte „hinter“ dem Diskurs liegen. Der Verdacht liegt bei ihm aber nahe, dass der Diskurs und die dahinterliegenden Kräfte nicht deckungsgleich sind. Die Motive stehen zum Gesagten quer; die Dinge sind nicht so, wie die Menschen es sagen. So wird etwa gesagt, dass man aus Gerechtigkeit handelt, wenn Eigeninteressen vertreten werden und die angeblich gerechte Handlung aus Furcht vollzogen wird. Der menschliche Diskurs muss darum auf die dahinterliegenden Antriebe zurückgeführt werden. Foucault hingegen bleibt beim gesprochenen Diskurs. An ihm soll kein falsches Wissen aufgezeigt werden, sondern ein implizites Wissen entdeckt werden, das sich im Gesagten gerade manifestiert. Die Kräfte, die es hier zu entdecken gibt, zeigen sich im Diskurs und der Verdacht, dass der Diskurs vom eigentlichen Antrieb unterschieden werden kann, lässt sich gar nicht stellen. Positivismus bei Foucault meint insofern – und wir zählen lediglich auf, was wir eben angesprochen haben –, dass es keinen Sinn hinter dem Gesagten zu suchen gilt; meint weiter, dass es kein Intendiertes zu suchen gilt; meint auch, dass es keinen Verdachtsmoment gegenüber dem Gesprochenen geben kann. „Vielleicht sind wir dabei, uns – wenn unter Schwierigkeiten – von dem grossen allegorischen Misstrauen zu befreien. Damit meine ich den einfachen Gedanken, sich angesichts eines Textes stets zu fragen, was der Text wahrhaftig unterhalb dessen sagt, was er wirklich sagt. [...] Bei allem, was gesagt wird, haben wir den Verdacht, dass da etwas anderes gesagt wird.“⁵²⁹

Wie bei Nietzsche soll der Perspektivenwechsel aber eine Kritik ermöglichen. In *Die Ordnung der Dinge* ergeben sich für Foucault durch die Bündelung der Diskurse drei Epochen. Eine Epoche der Ähnlichkeit, eine der Repräsentation und eine moderne Epoche, in welcher der Mensch der Massstab aller Dinge sei. Der Perspektivenwechsel soll zeigen, dass das ver-

⁵²⁸ Ebd. S. 14f.

⁵²⁹ Foucault, Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben, S. 758f.

hängnisvolle Denken, bei welchem der Mensch im Zentrum der Auseinandersetzung steht nicht immer vorhanden war: „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt.“⁵³⁰ Das Auftauchen der Form Mensch, wie wir sie im letzten Abschnitt anhand von Foucaults Ausführungen zur Genese des Subjektdenkens nachgezeichnet haben, führt letztlich zu Problemen, die die Wissenschaftlichkeit aller Humanwissenschaften betreffen – sei es nun die Psychologie, die Soziologie, die Kulturgeschichte, die Ideengeschichte oder die Wissenschaftsgeschichte.⁵³¹ Die durch die Archäologie gewonnene Perspektive ermöglicht somit eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Denken. Foucault bezichtigt die Humanwissenschaften eine Form von Scheinwissenschaften zu sein, da sie alle in Doppelprobleme verstrickt sind und infolgedessen „einen Eindruck von Verschwommenheit, Ungenauigkeit [und] Präzisionsmangel“ hinterlassen.⁵³² Für Foucault wäre es also wünschenswert, dass das gegenwärtige Denken überwunden werden könnte. Das Buch endet mit den Sätzen: „Wenn diese Dispositionen [die um das Denken des Menschen kreisen] verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheissung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“⁵³³

3.3.3. Abfolge der Epochen

Die Genese der Humanwissenschaften wird in *Die Ordnung der Dinge* nicht alleine über die Genese des Subjekts und anhand des philosophischen Diskurses über das Subjekt dargestellt. Foucault unterscheidet zwischen drei verschiedenen Epochen, wobei er sie anhand der Kategorien der Sprache, des Lebens und der ökonomischen Fakten untersucht. Die Möglichkeitsbedingungen der Epochen sind für Foucault dabei immer historischer Art. In jeder Epoche können zwar Regelmässigkeiten ausfindig gemacht werden, sie verändern sich aber auch von Epoche zu Epoche. Deshalb bezeichnete Foucault diese Regelmässigkeiten eine Zeit lang auch als historisches Apriori. Es stellt den entscheidenden Grund dar, warum Foucault nicht als Strukturalist bezeichnet werden wollte, obwohl er immer wieder mit dem Strukturalismus in Verbindung gebracht wurde.⁵³⁴ Er betont, dass er nicht ahistorische Systeme beschreiben

⁵³⁰ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 462.

⁵³¹ Ebd. S. 425.

⁵³² Ebd. S. 426.

⁵³³ Ebd. S. 462.

⁵³⁴ Ebd. S. 15.

will, sondern die Existenzbedingung von Aussagen zu einer ganz bestimmten Zeit. Die Beschreibung solcher Regelmässigkeiten stellt aber keinen Selbstzweck dar. Die Abfolge der verschiedenen Epochen dienen dem Ziel, zu beschreiben, wer wir sind. Charakteristisch für den Geschichtsverlauf sind nun aber gerade die Brüche, von welchen Foucault ausgeht. Es gibt keine kontinuierliche Entwicklung, sondern abrupte Einschnitte. Die Kritik gilt hier der Mehrheit von Historikern, die solche Diskontinuitäten auslöschen wollen.⁵³⁵ Ihm geht es hingegen darum, mit besonderer Hartnäckigkeit auf solche Differenzen hinzuweisen.⁵³⁶ So zeigt die geschichtliche Betrachtung zwar, wer wir sind und woher unser Denken stammt, die Entwicklung wird aber niemals als Notwendigkeit betrachtet und es wird herausgestrichen, wie verschieden die jeweiligen Denksysteme sind. Weil die Abfolgen als radikale Brüche mit der vorhergehenden Epoche zu verstehen sind, muss auf eine Reihe von Begriffen verzichtet werden. Begriffe, welche die Funktion übernehmen, in den verschiedenen Epochen mehr als verstreute Ereignisse zu sehen. Das leisten die Begriffe wie Tradition, Einfluss, Entwicklung, Teleologie, Evolution oder auch Begriffe wie Mentalität, Geist einer Epoche oder Sinngemeinschaft.⁵³⁷ Die erste Reihe in einem ganz offensichtlichen Sinne, weil sie direkt eine Verbindung zwischen Epochen markieren, die zweite Reihe, weil damit auf ein souveränes Bewusstsein hingewiesen wird, welches den Gang der Geschichte zu steuern vermöchte. Aber die Übergänge sind nicht bewusst gewollt. Menschen sind immer Kinder ihrer Zeit. „[...] Praktiken sind nicht etwas [...], was das Subjekt selbst erfindet. Es sind Schemata, die es in seiner Kultur vorfindet.“⁵³⁸ Das Bewusstsein wird im Namen der Ordnungsstrukturen gestrichen. Denn für Foucault sind Bewusstsein, Intention und souveränes Subjekt vom Begriff der Kontinuität nicht zu lösen. „Aus der historischen Analyse den Diskurs des Kontinuierlichen und aus dem Bewusstsein das ursprüngliche Subjekt jeden Wissens und jeder Praxis machen zu wollen sind die beiden Seiten ein und desselben Denksystems.“⁵³⁹ Verschwinden soll damit eine Geschichte, welche das Subjekt als Verbindungsglied zwischen verschiedenen Epochen sieht. Da ganz generell radikale Brüche aufgezeigt werden sollen, lautet die Behauptung letztlich, dass in verschiedenen Epochen ganz anders gedacht wurde. Begriffe sind immer als zeitlich gebunden zu verstehen. Wie wir weiter vorne bereits zitiert haben: „Es sind nicht dieselben Krankheiten, um die es sich dort oder hier handelt; es sind nicht dieselben Irren, um

⁵³⁵ Foucault, Über die Archäologie der Wissenschaften, S. 890: „Für die Geschichte in ihrer klassischen Form war die Diskontinuität gleichzeitig das Gegebene und das Undenkbare: das, was sich in Gestalt verstreuter Ereignisse, Institutionen, Ideen oder Praktiken darbot; und das, was durch den Diskurs der Historiker umgangen, reduziert und ausgelöscht werden musste, damit die Kontinuität der Ereignisse zutage treten konnte.“

⁵³⁶ Ebd. S. 891.

⁵³⁷ Ebd. S. 893f.

⁵³⁸ Foucault, Politik und Ethik, S. 719.

⁵³⁹ Foucault, Über die Archäologie der Wissenschaften, S. 892.

die es [in verschiedenen Epochen] geht.“⁵⁴⁰ Darum sind bei ihm Sätze möglich, in welchen er zum Ausdruck bringt, dass die Biologie oder das Leben selbst in früheren Zeiten nicht existiert haben. Denn diese Begriffe waren in unserem Sinne damals nicht denkbar.⁵⁴¹ Die Beziehungen zwischen den Aussagen und die Aussagen selbst sind nicht ahistorischer Natur, sie sind zeitlich entstanden und darum sind die Begriffe von früher nicht dieselben wie heute, selbst wenn man sie gleich schreibt und ausspricht.

Die historische Arbeit dient dem Abgrenzen. Diese archäologische Geschichtsschreibung macht darum Gebrauch von der Geschichte, aber nicht indem sie eine Kontinuität aufzeigt. Die Gegenwart lässt sich dem archäologischen Verfahren nach vornehmlich durch Abgrenzungen charakterisieren.⁵⁴² Die Gegenwart wird über Differenzen zu anderen Ordnungssystemen ersichtlich gemacht. Wobei die verschiedenen Epochen als radikale Einschnitte zu verstehen sind. Die Diskurse sollen als Ereignis genommen werden. Was heisst, dass zwischen den Diskursen in den jeweiligen Epochen klare Einschnitte zu verzeichnen sind. Es gilt darauf zu verzichten, sich auf die Suche nach einem geheimen Ursprung dieses Diskurses zu machen, sofern radikale Brüche negiert werden sollen.⁵⁴³ Es würde unterstellt, dass jeder Diskurs auf bereits etwas Gesagtem beruht – auch wenn dieses Gesagte nicht mehr als ein unausgesprochener Satz wäre, ein Hauch von Gesagtem, ein Diskurs ohne Körper. „Man setzt so voraus, dass alles, was der Diskurs formuliert, sich bereits in diesem Halbschweigen artikuliert [...]“.“⁵⁴⁴ Das Schreiben einer kausalen Genese der Diskurse ist in diesem Sinne untersagt. „Man darf den Diskurs nicht auf die ferne Präsenz des Ursprungs verweisen; man muss ihn in seinem Prozess darstellen.“⁵⁴⁵

Foucault streitet nicht jegliche Verbindungen zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart ab. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Die Ordnung der Dinge* schreibt er sogar, dass eine Suche nach kausalen Bedingungen der Ordnungssysteme durchaus in seinem Sinne wäre, er aber nicht im Stande gewesen sei, diese Arbeit zu leisten.⁵⁴⁶ Das hat also nichts mit einer

⁵⁴⁰ Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 50.

⁵⁴¹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 168: „Man will die Geschichte der Biologie im achtzehnten Jahrhundert schreiben. Aber man ist sich nicht darüber im klaren, dass die Biologie nicht existierte und dass die Aufteilung des Wissens, die uns seit mehr als hundertfünfzig Jahren vertraut ist, für eine vorausgehende Epoche keine Geltung haben kann; dass, wenn die Biologie unbekannt war, es dafür einen ziemlich einfachen Grund gab: das Leben selbst existierte nicht. Es existierte lediglich Lebewesen, die durch einen von der Naturgeschichte gebildeten Denkraster erschienen.“

⁵⁴² Veyne, Foucault, S. 144.

⁵⁴³ Foucault, *Über die Archäologie der Wissenschaften*, S. 897.

⁵⁴⁴ Ebd. 897f.

⁵⁴⁵ Ebd. S. 898.

⁵⁴⁶ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 14: „Mir schien es unklug, jetzt eine Lösung zu erzwingen, die anzubieten, das gebe ich zu, ich mich unfähig fühlte: die traditionellen Erklärungen – Zeitgeist, technologische oder soziale Veränderungen, Einflüsse verschiedener Art – schienen mir zum grössten Teil mehr magischer als tat-

generellen Ablehnung zu tun, auch Verbindungen aufzuzeigen. Es wird nicht angefochten, dass es kausale Gründe gibt, die erklären, warum sich Diskurse gebildet haben. Foucault streitet aber ab, dass die funktionale Bedeutung der Aussagen und der Diskurse insgesamt in den verschiedenen Ordnungssystemen dieselbe wäre. Man darf diese gewichtigen Unterschiede nicht verkennen und die radikalen Brüche nicht ausser Acht lassen. Oberflächlich mögen die Aussagen sogar gleich sein. Aber dieselben Worte verändern je nach Ordnungssystem aufgrund ihrer Funktion im Diskurs ihre Bedeutung.

Wie wir sehen werden, sind auch in der genuinen Genealogie die Brüche entscheidend, obwohl dort kausale Entstehungsbedingungen von Diskursen zum Thema gemacht werden. Das Temperament Foucaults ändert sich nicht. Brüche sollen die Kontingenz der Ordnungssysteme offen legen. Die Behauptung, dass die funktionalen Bedeutungen sich ändern, bleibt bestehen. Und zu erwarten, dass eine Genealogie in erster Linie Verbindungen herstellen kann, wäre auch verfehlt. Gerade die Suche nach der Herkunft von Diskursen und Institutionen vermag insbesondere zu zeigen, dass viele singuläre Ereignisse eine Praxis formierten. Die Genealogie vermag dadurch die Logik der Notwendigkeit aufzubrechen und stellt den Ablauf der Geschichte als kontingent heraus. Die kausale Suche nach der Herkunft dient also der Auflösung. „Dort wo man versucht wäre, sich auf eine historische Konstante zu beziehen [...] geht es darum, eine ‚Singulartät‘ auftreten zu lassen. Zu zeigen, dass es gar nicht so notwendig war.“⁵⁴⁷ Positiver Gehalt der Geschichtsschreibung unserer selbst, der Genese unserer selbst – sei es als Archäologie, sei es als genuine Genealogie – ist das Ereignis als Einbruch von Veränderungen und das Auflösen von Verbindungen. So zeigt sich „dass es gar nicht so evident war, die Wahnsinnigen als Geisteskrankheit zu betrachten; dass es gar nicht so evident war, dass das Einzige, das man mit einem Delinquenten tun konnte, darin bestand, ihn einzusperren; es war nicht so evident, dass die Ursache der Krankheit in der individuellen Untersuchung des Körpers zu ermitteln waren.“⁵⁴⁸

3.3.4. Wiederkehr der Doppel bei Foucault

Foucault äussert in *Die Ordnung der Dinge*, dass das moderne Denken sich in Formen linker Reflexion verfängt. Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow haben jedoch darauf aufmerk-

sächlicher Natur zu sein. Ich liess in diesem Buch die Frage nach den Ursachen beiseite, und entschied mich statt dessen, mich darauf zu beschränken, die Transformationen selbst zu beschreiben, wobei ich davon ausging, dass dies ein notwendiger Schritt sei, wenn einmal eine Theorie der wissenschaftlichen Veränderung und der epistemologischen Ursachen geschaffen werden solle.“

⁵⁴⁷ Foucault, Diskussion vom 20. Mai 1978, S. 29.

⁵⁴⁸ Ebd.

sam gemacht, dass Foucaults Archäologie sich selbst in Doppeln verfängt. Es wurde im zweiten Abschnitt zu Foucault herausgearbeitet, in welcher Weise Foucault die Doppelstrukturen als problematisch befindet. Erwähnt wurden die nachstehenden Doppel: Das Empirische und das Transzendente, das Cogito und das Ungedachte, sowie das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs. Nun sind diese Doppel Foucault zufolge mit dem anthropologischen Denken der Moderne verbunden. Die Lösung schien darin zu liegen, dass man endlich erkennen muss, dass der Mensch nur als Unterworfener gedacht werden kann. Foucault war mit seiner Diskursanalyse und später mit seinen Analysen von Machtstrukturen demnach auf der Suche nach einer Beschreibungsweise, welche ohne die Doppel auskommt. Er wollte auf eine andere Weise als die Moderne vorgehen. Denn ihm zufolge zeichnet sich die Moderne dadurch aus, dass sie immer eine Identität und eine Differenz zwischen den Positivitäten und dem Fundamentalen behaupten muss und auf diese Weise in „anthropologische Doppel“ verfällt. Weil ein Doppel, wie wir weiter oben ebenfalls ausführten, immer das Andere desselben bezeichnet, lässt sich sagen, dass Foucault mit den Doppeln – in einer allgemeinsten Form – folgende Struktur im Visier hat: Ein Doppel behauptet zugleich eine Identität und doch eine Differenz.

Es fällt nun auf, dass solche Doppel gerade *innerhalb* der Diskursanalyse und Machtanalyse auftauchen. Denn die Aussagen und das Subjekt gebärden sich sowohl als eine Einheit, als auch als eine Vielheit. Dies weil die Aussagen und die Subjekte das Andere (das System) sind und es trotzdem nicht sind. Sie sind das System, weil sie nur im vollen systemischen Zusammenhang erfasst werden können. Auf der anderen Seite sind sie es nicht, weil ein System nur dank kleineren Einheiten beschrieben werden kann. Man muss also auf Einheiten (wie Aussagen oder Individuen) Rekurs nehmen. Denn es gibt keine Systeme ohne Subjekt, desgleichen keine Diskurse ohne Aussagen. Daraus folgt nun eine zweideutige Stellung des Aussage- und Subjektbegriffs. Die Aussagen und die Subjekte sind eine Einheit und doch eine Vielheit. Doch kann die Vermengung von Ebenen bei der Analyse an dieser Stelle noch umgangen werden. Da Foucault die Aussagen bzw. die Subjekte nur als Effekte der Systeme verstanden haben will, ist die eigentliche Untersuchungsebene bei Foucault, nämlich die Ebene des Systems, nicht in die Doppelspiele verwickelt. An anderen Orten entschwindet diese Möglichkeit aber. Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow haben in einem gemeinsam veröffentlichten Buch darauf hingewiesen, dass Foucault sich mit seinem archäologischen Unternehmen zumindest in zwei der drei Doppel, welche er in *Die Ordnung der Dinge* anführt, ebenfalls verfängt. Es handelt sich um die Doppel des Empirischen und des Transzendentalen, sowie des Cogito und des Ungedachten. Wie ist dies zu verstehen?

Durch ein Doppel wird zugleich eine Identität, als auch eine Differenz festgehalten. Foucaults Ergebnis seiner Untersuchungen war, dass die Moderne immer eine Differenz zwischen dem Positiven und dem Fundamentalen vornimmt. Aber genau dies macht eben auch der Archäologe, wie Dreyfus und Rabinow feststellen: „[Denn] jeder Diskurs, der den Grund seiner eigenen Möglichkeit und jeglicher Erkenntnis nur in sich selbst festlegen will, [ist] dem Doppel unterworfen [...].“⁵⁴⁹ Betrachten wir zuerst das Doppel zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen. Der Archäologe will nämlich als Positivist die Diskurse beschreiben, gibt jedoch sogleich zu verstehen, dass die durch die Beschreibung herausgefundenen Regeln, auch das Fundament des Diskurses darstellen. Der Diskurs ist in seiner empirischen Gegebenheit zugleich sein eigener Ermöglichungsgrund. Der Diskurs erscheint nun selbst als empirisch-transzendente Dublette, die Archäologie ist „ein Diskurs gemischter Natur“. Genauso wie Foucault dem Phänomenologen vorhält, sich in eine Doppelstruktur zu verstricken, bleibt er selbst darin gefangen. Mit geringfügigen Abänderungen lässt sich aus *Die Ordnung der Dinge* zitieren. Die Stelle lautet nun, indem sie nicht mehr gegen die Phänomenologie, sondern gegen die Archäologie gerichtet ist, wie folgt: „[Der Archäologe] wendet sich an eine spezifische, aber doppeldeutige, ausreichend konkrete Schicht, damit man eine sorgfältige und deskriptive Sprache auf [den Diskurs] anwenden kann, jedoch auch ausreichend gegenüber der Positivität der Dinge zurückgezogenen Schicht, so dass man ausgehend davon jener Naivität entgehen, [den Diskurs] in Frage stellen und nach [seinen] Grundlagen fragen kann.“⁵⁵⁰

Ebenso führt die Archäologie in das Doppel des Cogito und des Ungedachten. Foucault geht davon aus, dass einem Sprecher die Regeln des Diskurses, den er selber führt, verschlossen bleiben. Die Archäologie versucht gerade ein Ungedachtes ans Licht zu bringen. Doch kann eine vollständige Aneignung des Ungedachten (des ganzen Archivs einer Epoche) niemals gelingen. Es besteht laut Foucault nämlich nicht nur keine Hoffnung, dass das ganze Archiv zugänglich gemacht werden könnte, weil das Archiv einfach zu mächtig ist, der Analysierende, und hier kündigt sich die eigentliche Doppelstruktur an, kann zudem nicht aus einer unbeteiligten Position aus ein System untersuchen. Selbst wenn also genau bestimmbare Systeme als Teile des gesamten Archivs für sich betrachtet werden können (so wie dies Foucault seiner Meinung nach in *Die Ordnung der Dinge* getan hat, denn er betont in der *Archäologie des Wissens*, dass er keine Analyse in Bezug auf eine kulturelle Totalität durchführen wollte),⁵⁵¹ bringt der Positionsbezug stets Unbewusstes mit sich. Als Grund, warum immer ein

⁵⁴⁹ Dreyfus; Rabinow, Michel Foucault, S. 118.

⁵⁵⁰ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 388. Vgl. Dreyfus; Rabinow, Michel Foucault, S. 119.

⁵⁵¹ Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 29.

Ungedachtes im Denken miteinbezogen verbleibt, gibt Foucault diese Erklärung: „[Es ist] uns nicht möglich, unser eigenes Archiv zu beschreiben, da wir innerhalb seiner Regeln sprechen, da es dem, was wir sagen können – und sich selbst als dem Gegenstand unseres Diskurses – seine Erscheinungsweisen, seine Existenz- und Koexistenzformen, sein System der Anhäufung, der Historizität und des Verschwindens gibt.“⁵⁵² *Selbst die in den Blick geratenden Teile des umfassenden Archivs bleiben somit von einem Ungedachten durchzogen.* Wo stand also Foucault als er in *Die Ordnung der Dinge* zu analysieren wagte? Offenbar an einem nicht durchschaubaren Punkt. Hinter den analysierten Systemen verbarg sich ein weiteres System.⁵⁵³ Damit aber wird gesagt, dass der Archäologe ein System lediglich in Anbetracht eines stets vorhandenen Ungedachten denken kann und er damit dem Doppel zwischen dem Cogito und dem Ungedachten verhaftet bleibt.

Diese Doppel bleiben auch in den genealogischen Werken – die im nächsten Abschnitt zum eigentlichen Thema werden – bestehen. Denn auch die Machtanalytik spielt eine Doppelrolle. Einerseits sollen mit ihr die empirischen Funktionszusammenhänge beschrieben werden, andererseits soll sie in einem transzendentalen Unterfangen erläutern, wie bestimmte Diskurse und Machtverhältnisse überhaupt möglich sind.⁵⁵⁴ Und ebenso dient die Machtanalytik, analog zur Diskursanalyse, dem Denken von Ungedachtem. Lediglich das dritte Doppel kann Foucault in seinen späteren Werken umgehen, indem er (historisch denkend: jedes System muss aus seiner geschichtlich gegebenen Situation erklärt werden) die verschiedenen Denk- oder Machtsysteme nicht auf geschichtliche Ursprünge zurückverfolgt, die vor ihnen liegen oder noch zu erreichen sind. Dies war beispielsweise in *Wahnsinn und Gesellschaft* noch anders, als er auf der Suche nach einer wahren und ursprünglichen Art von Wahnsinn war.⁵⁵⁵

⁵⁵² Ebd. S. 189.

⁵⁵³ Foucault, Gespräche mit Madeleine Chapsal, S. 667. „Bei dem Versuch, das System zu denken, stand ich unter dem Zwang eines hinter dem System liegenden Systems, das ich nicht kenne [...]“

⁵⁵⁴ Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 322.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu auch: Brinkmann, Die geheime Anthropologie des Michel Foucault, S. 86.

3.4. Analytik der Macht (genuine Genealogie)

Bei der Diskursanalyse steht man zunächst vor einer rohen Masse von Aussagen. Die Analytik der Aussagen führt schliesslich zu einer Einteilung in verschiedene Epochen. Es handelt sich jedoch um eine Art von Geschichtsschreibung, die auf eine Erklärung dessen verzichtet, wie die Menschen von einer Epoche in die nächste übergehen. Ausserdem verzichtet diese Analyse auf das, was die Diskurse umgibt, wie sie gestützt werden.⁵⁵⁶ Daraus ergibt sich methodisch eine starke Autonomie von Diskursen. Diese Autonomie will Foucault ab einem späteren Zeitpunkt nicht länger eingestehen. Es war dies ziemlich genau in jener Zeit, als er den Lehrstuhl am Collège de France annahm (1970) und seine Analysen für längere Zeit vorwiegend Machtmechanismen widmete. So stehen die verschiedenen Diskurse in Abhängigkeit von Mächten, die dem Diskurs äusserlich sind. Das heisst, politische und ökonomische Prozesse stützen die Diskurse, womit Wissen und Macht immer zusammen gekoppelt sind. Die Einteilung in verschiedene Epochen erfolgt nicht mehr über den Begriff der *Episteme*, sondern über *Dispositive*. Das *Dispositiv* unterscheidet sich von der *Episteme* dadurch, dass es nichtdiskursive Praktiken als auch diskursive umschreibt. Ein Dispositiv ist entschieden heterogen, das „Diskurse, Institutionen, architektonische Vorrichtungen, Regulierungen, Gesetze, Verwaltungsmassnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische Sätze, Moral, Philanthropie usw.“ umfasst.⁵⁵⁷ Die Gemeinsamkeiten von Archäologie und genuiner Genealogie sind dennoch weitreichend. Genau wie das archäologische Denken versteht sich die genuine Genealogie als historisches und systemisches Denken. Auch dieses Denken zielt auf einen Perspektivenwechsel. Das kritische Potential der genuinen Genealogie umfasst auch alle Aspekte, welche die Archäologie auszeichnet. Sofern das Augenmerk auf die Unterschiede gerichtet wird, ergeben sich aber dennoch zwei entscheidende Änderungen, die soeben angetönt wurden. Einerseits wird Wissen in der genuinen Genealogie mit Macht gekoppelt. Andererseits wird die Geschichte der Epochen, wie sie aus der Archäologie bekannt ist, um eine Geschichte der Übergänge ergänzt. Für einen Genealogen ergeben durch diese Neuausrichtungen neue perspektivische Möglichkeiten und damit auch neue Formen der Kritik.

⁵⁵⁶ Was nicht ohne Kritik geblieben ist. Sartre führt aus: „Le mots et les choses‘ ist keine ‚Archäologie‘ der Geisteswissenschaften. Was Foucault uns vorlegt, ist [...] eine Geologie: die Serie von aufeinanderfolgenden Schichten, die unseren ‚Boden‘ bilden. Jede dieser Schichten definiert die möglichen Bedingungen eines bestimmten Denktypus, der in einer bestimmten Epoche vorherrschte. Doch Foucault verschweigt uns das Interessanteste: wie nämlich jedes Denken von diesen Bedingungen aus aufgebaut ist und wie die Menschen von einem Denken zu einem anderen übergehen. Dazu müsste er die Praxis einführen, also die Geschichte, und gerade das lehnt er ab. Sicher, seine Sicht bleibt geschichtlich. Er unterscheidet Epochen, ein Vorher und ein Nachher. Aber er ersetzt das Kino durch die Laterna magica, die Bewegung durch aufeinanderfolgen Immobilitäten.“ Sartre, Jean-Paul Sartre antwortet, S. 208.

⁵⁵⁷ Dreyfus; Rabinow, Foucault, S. 150.

Foucault macht sich nun auf die Suche nach diskursiv externen Erklärungen, wie Überzeugungen zustande kommen und wie sich die Stabilität ebendieser Überzeugungen erklären lässt. Wissen und Macht sind immer aufs engste miteinander verknüpft. „Kein Wissen bildet sich ohne ein Kommunikations-, Aufzeichnungs-, Akkumulations- und Vernetzungssystem, das in sich eine Form von Macht ist und in seiner Existenz und seinem Funktionieren mit den anderen Machtformen verbunden ist.“⁵⁵⁸ Weil das Wissen nun in einem Verhältnis zu Machtprozessen gedacht wird, musste der Begriff der Episteme aus *Die Ordnung der Dinge* entscheidend ergänzt werden. Die Epochen werden von Foucault nun Dispositive genannt. „Das eben ist das Dispositiv: Strategien von Kraftverhältnissen, die Arten von Wissen unterstützen und von diesen unterstützt werden. In *Les Mots et les Choses* [dt. *Die Ordnung der Dinge*] hatte ich eine Geschichte der Episteme schreiben wollen und bin in einer Sackgasse stecken geblieben. Was ich jetzt machen möchte, ist versuchen zu zeigen, dass das, was ich Dispositiv nenne, ein viel allgemeinerer Fall der Episteme ist. Oder vielmehr, dass die Episteme ein spezifisch diskursives Dispositiv ist, im Unterschied zu dem Dispositiv, das selbst diskursiv und nicht diskursiv ist und dessen Elemente viel heterogener sind.“⁵⁵⁹ Nebst dem Diskurs sollen nun auch Machtbeziehungen nicht diskursiver Art oder Institutionen berücksichtigt werden. Wobei Foucault den Begriff der Institution weit fasst: Alles nicht-diskursive Soziale fällt darunter.⁵⁶⁰ Weil aber der Bereich der Episteme oder des Wissens, damit der eigentlich archäologische Bereich, nicht aufgegeben wird, handelt es sich bei der methodischen Neuausrichtung mehr um eine Verschiebung, als um einen radikalen Bruch. Die archäologische Achse wird um eine genuin genealogische Achse ergänzt. Eine Betrachtung dieser Ergänzung führt daher zum Begriff der Macht.

3.4.1. Macht: Eine Annäherung

„Macht wird immer von den ‚einen‘ über die ‚anderen‘ ausgeübt.“⁵⁶¹ Insofern ist bei einer Machtanalytik von *Machtbeziehungen* zu sprechen. Unter Machtbeziehungen wiederum versteht Foucault ein „auf Handeln gerichtetes Handeln“.⁵⁶² Wer Macht ausübt, *intendiert* deshalb, denjenigen, auf den er Macht ausübt, in seinem Verhalten *zu leiten* oder zu lenken, *und lenkt* ihn auch. Wenn eine Person X eine andere Person Y durch einen Befehl, durch eine Argumentation oder lediglich durch einen Hinweis in seinem Verhalten zu lenken vermag, übt

⁵⁵⁸ Foucault, *Theorien und Institutionen des Strafvollzugs*, S. 486.

⁵⁵⁹ Foucault, *Das Spiel des Michel Foucault*, S. 395.

⁵⁶⁰ Ebd. S. 395f.

⁵⁶¹ Foucault, *Subjekt und Macht*, S. 285.

⁵⁶² Ebd.

die Person X bereits Macht aus. Für die Frage, ob Macht ausgeübt wurde, ist deshalb nicht entscheidend, ob der Person Y allenfalls Handlungen aufgezwungen wurden, die sie lieber nicht vollzogen hätte. Die Interessen von Y spielen keine Rolle. Jede beeinflusste Handlung enthält einen machtdurchtränkten Charakter. Bedingung hingegen ist, dass das Objekt der Macht selbst Handlungen vollführen kann. Insofern werden nur individuelle oder kollektive Körper Objekte von Machtbeziehungen sein, denen man freie Handlungen zuschreiben kann. Freiheit meint hier, dass keine vollkommene Determination besteht, da die Person auch eine andere Handlung hätte vollziehen können. Freiheit ist für Foucault deshalb nicht das Gegenteil von Macht, sondern gar die Bedingung von ihr.⁵⁶³ Aus all dem bisher Gesagten können wir schliessen: Bereits jede Person, die etwas sagt und andere Personen damit lenkt, übt Macht aus. Auch die Weitergabe von Wissen ist deshalb eine Form von Machtausübung.

Macht kann aufgrund der Freiheitsbedingung nur *von Subjekten* (individuelle oder kollektive) *über Subjekte*, nicht aber über irgendwelche Gegenstände, ausgeübt werden.⁵⁶⁴ Der Hinweis darauf, dass individuelle Subjekte Macht ausüben, mag vielleicht insofern erstaunen, als wir bereits wissen, dass Foucault auf das Subjekt auch bei seinen Machtanalysen verzichten will. Macht soll subjektlos sein. Eine Lösung der Situation scheint nun eine Unterscheidung zwischen Individuen und Subjekten bringen zu können, wie Wolfgang Detel ausführt, womit auf eine verständliche Weise Macht subjektlos wird und Macht dennoch keine „freischwebende Entität“⁵⁶⁵ darstellt. Er schreibt: „Es bleibt also zwar dabei, dass Machtbeziehungen ontologisch an Individuen gebunden sind; zugleich sind sie aber keineswegs auch an Subjekte gebunden – eher hängen Subjekte in ihrer Subjektivierung umgekehrt von Machtbeziehungen ab.“⁵⁶⁶ So wären Subjekte lediglich insofern mit Macht verbunden, als sie durch Machtbeziehungen subjektiviert werden, also *Objekte der Macht* sind. Die Macht ginge den Subjekten voraus und erfasst sie von aussen. Individuen hingegen wären insofern mit Macht verbunden, als dass die Macht eine Relation zwischen Individuen darstellen würde.⁵⁶⁷ Die Macht bliebe den Individuen also nicht äusserlich und hätte nur eine Wirkung auf sie, die Individuen selber müssten als direkte Träger der Macht angesehen werden. Allerdings kann an dieser Stelle

⁵⁶³ Ebd. S. 287: „Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehung geben. [...] Macht und Freiheit schliessen einander also nicht aus (wo Macht ist, kann es keine Freiheit geben). Ihr Verhältnis ist weitaus komplexer. In diesem Verhältnis ist Freiheit die Voraussetzung für Macht (als Vorbedingung, insofern Freiheit vorhanden sein muss, damit Macht ausgeübt werden kann, und auch als dauerhafte Bedingung, denn wenn die Freiheit sich der über sie ausgeübten Macht entzöge, verschwände im selben Zuge die Macht und müsste bei reinem Zwang oder schlichter Gewalt Zuflucht nehmen).“

⁵⁶⁴ Foucault, *Subjekt und Macht*, S. 287.

⁵⁶⁵ Detel, *Foucault und die klassische Antike*, S. 37f.

⁵⁶⁶ Ebd. S. 38.

⁵⁶⁷ Ebd.

keine sinnvolle Unterscheidung zwischen Subjekten und Individuen gemacht werden.⁵⁶⁸ Sobald Individuen Macht ausüben, werden sie nämlich zu Macht ausübenden Subjekten, ausserdem werden sie nicht irgendwann zu Subjekten, sondern waren es schon seit ihrem frühesten Anfang an – Macht und Subjekte sind Foucault zufolge gleichursprünglich. Ebenso wenig wie es Subjekte ohne Macht gibt, darf man sich die Machtstrukturen ohne Subjekte vorstellen.⁵⁶⁹ Die Subjektlosigkeit ist hingegen auch anders erklärbar. Eine Analogie mit der Diskursanalyse bietet sich an. Genauso, wie der Diskurs den Aussagen bedarf, sind Machtbeziehungen auf Subjekte angewiesen. Denn sie sind diejenigen, die schliesslich handeln, denken und sprechen. Dabei sind die Subjekte aber schon immer Teile eines ganzen Machtkomplexes. Genauso, wie sich eine einzelne Aussage als eine Vielheit herausgestellt hat, bleibt das Subjekt nicht in isolierter Form zu denken. Wir müssen uns wiederum einer streng holistischen Betrachtungsweise zuwenden. Genau dadurch entsteht ein subjektloses Machtverständnis. Das Subjekt ist schon immer subjektiviert, war schon immer Objekt der Macht und handelt immer als Teil eines ganzen Machtdispositives.

Aus dieser Subjektlosigkeit der Macht ergibt sich sogleich die Konsequenz, dass Macht überall ist. Nicht weil sich Macht von bestimmten Punkten aus überall hin ausbreitet und auch noch die letzten Ecken aufsucht; sie ist überall, weil sie prinzipiell schon überall waltet, und von überall her kommt.⁵⁷⁰ Dispositive gleichen Feldern oder Netzen, welche die Welt überziehen. Macht ist daher nicht an einzelnen Punkten, etwa bei einzelnen Individuen oder bei kollektiven Körpern, streng lokalisierbar und breitet sich von diesen Punkten her aus. Vielmehr muss man sich *dezentrale Beziehungsgeflechte* vorstellen, wobei jede Beziehung von Punkten einer Machtbeziehung darstellt. So dürfen wir einem Machtdispositiv zwar immer ein Ziel zuschreiben, welches dieses Dispositiv verfolgt. Doch dies heisst nicht, dass die Menschen diese Ziele kennen. Die Leute handeln stattdessen gemäss einem ihnen unbekannten

⁵⁶⁸ Noch ein Wort zur Unterscheidung zwischen Individuen und Subjekten: Wenn Foucault in seinen späteren Werken (Sexualität und Wahrheit Bd. 2, 3) schliesslich zwischen Individuen und Subjekten unterscheidet, geht es ihm darum zu sagen, und dies mit einer Doppeldeutigkeit des Begriffs Subjekt – Foucault spielt mit dieser Doppeldeutigkeit, wie Ferry und Renaut zu zeigen versuchen –, dass Individuen (in einem weiteren Sinne aber immer noch als Subjekte zu verstehen) in der Moderne durch bestimmte Machtmechanismen zu Subjekten gemacht worden sind. Damit ist nun gemeint, dass den Individuen hier eine ganz bestimmte Identität auferzwungen wird. Unterschieden wird demnach zwischen einer Subjektivität als Individualität (Individualität: Der Mensch kann sich als Kunstwerk verwirklichen) und einer Subjektivität in einem engeren Sinne (Subjektivität: Auferzwungene Identität, normalisierende Identität). Ferry; Renaut, Antihumanistisches Denken, S. 119–124.

⁵⁶⁹ Vgl. hierzu auch: Kocyba, Einleitung: Soziale Kontrolle und Subjektivierung, S. 72.

⁵⁷⁰ Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 114: „Nicht weil sie alles umfasst, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.“

Ziel.⁵⁷¹ Beim Dispositiv kann von einer Intention gesprochen werden, bei den dazugehörigen Menschen nicht.

a) Macht kann sich verfestigen – aber die Macht kommt immer von unten

Obwohl Foucault von *dezentralen* Beziehungsgeflechten ausgeht, welche ein Dispositiv ausmachen, können sich diese Beziehungsgeflechte in Strategien, Regelsystemen und Institutionen verfestigen. Individuelle und kollektive Subjekte bilden sich. Das heisst, Machtformen „kristallisieren“ sich mitunter zu mächtigen Institutionen wie Staaten aus oder schlagen sich in Gesetzestexten nieder. Die Welt muss durchaus als ein vielstufiges Gelände vorgestellt werden. Beispielsweise unterscheidet Foucault zwischen regionalen oder lokalen Mächten und Staatsapparaten. Solche lokale Machtregionen können rund um das Eigentum, die Sklaverei, der Fabrik oder der Armee angesiedelt werden. Foucault stellt sich jedoch auf den Standpunkt, dass „die staatliche Einheit [...] letztlich sekundär gegenüber diesen regionalen und besonderen Mächten [ist], die am Anfang stehen.“⁵⁷² Das heisst: Sobald man den Staat zum Ausgangspunkt der Analyse macht, setzt man eine falsche Quelle der Macht. Ein Produkt der Macht wird als ihr Ursprung genommen. Damit wird nicht geleugnet, dass Staaten eine wichtige Rolle spielen, doch sie sind nur Teil eines strategischen Ganzen. Staaten können ihre jeweilige Macht nur ausüben, weil sie von unten gestützt werden.⁵⁷³ Foucault entwickelt damit eine „Mikrophysik der Macht“, wie er es selbst nennt, um dennoch ein grosses Gesamtes zu betonen. Kollektive Subjekte (beispielsweise Staaten) stellen demnach zu grosse Einheiten dar, als dass sie Ausgangspunkt der Macht sein könnten. Unter ihnen lassen sich weitere, kleinere Subjekte ausmachen, die in Beziehung zueinander erst die kollektiven Institutionen stützen. Aber auch die kleinstmöglichen Subjekteinheiten, die einzelnen Personen, dürfen nicht als Ursprung der Macht angesehen werden. Sie sind nämlich Teil eines ganzen Systems. Es gilt somit, die uns bekannten Einheiten aufzulösen, um sodann nach anderen Einheiten Ausschau zu halten. Die Einheiten der Erfahrungswelt werden in Vielheiten aufgelöst; das, was lediglich durch eine Analyse einsehbar wird, wird als die wahre Einheit gesetzt – das System. Um in einem umfassenden Sinne die Strukturen und den Zusammenhang zwischen allem Gesagten und Nichtgesagten, also zwischen den verschiedenen Institutionen und dazugehörigen Diskursen zu benennen, verwendet Foucault den Begriff *Dispositiv*. So spricht er

⁵⁷¹ Ebd. S. 116: „Die Machtbeziehungen sind gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv.“

⁵⁷² Foucault, *Die Maschen der Macht*, S. 229.

⁵⁷³ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 115: „Man muss eher davon ausgehen, dass die vielfältigen Kraftverhältnisse, die sich in den Produktionsapparaten, in den Familien, in den einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken, als Basis für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufenden Spaltungen dienen.“

vom Disziplinardispositiv in *Überwachen und Strafen* oder vom Sexualdispositiv in *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit, I*.

b) Weder juridisch noch marxistisch

Foucault grenzt seine Machtkonzeption explizit gegen eine juridische und eine marxistische Vorstellung von Macht ab. Als juridische Konzeption der Macht bezeichnet er Konzeptionen, in welchen die Macht als ein Recht aufgefasst wird, das „nach dem Modell eines Rechtsvorganges, nach Art eines vertraglichen Tausches“ den Besitzer wechseln kann.⁵⁷⁴ Eine Auffassung, die seiner Meinung nach zu den Grundkonstanten der bisherigen Rechtslehre gehört. „Für das Verhältnis zwischen Recht und Macht gilt ein Grundprinzip und, wie mir scheint, eine Tatsache, die nicht vergessen werden darf: die Ausarbeitung der Rechtslehre erfolgte in den abendländischen Gesellschaften, und das seit dem Mittelalter, im wesentlichen rund um die königliche Macht.“⁵⁷⁵ Im Zentrum der Überlegungen stehen hierbei die Legitimität und die Souveränität der Staatsmacht, wobei sich die Macht stets beim Repräsentant der Staatsmacht lokalisieren lässt. Als typischen Vertreter dieser Position könnte man Hobbes nennen. Rousseaus Konzeption der Volkssouveränität bildet in der Folge keine Ausnahme und bleibt in dieser Tradition. Macht bleibt weiter lokalisierbar, auch wenn sich das Zentrum der Macht verschiebt. Aufgrund der Annahme, dass sich die Macht streng lokalisieren lässt, verliert man Foucault zufolge aber gerade die Machtbeziehungen aus den Augen. Machtbeziehungen lassen sich ihm zufolge nicht an bestimmten Institutionen oder Körpern festmachen, sie ist eine systemische Grösse und damit viel diffuser. Die Frage nach der eigentlichen Herrschaft bleibt für ihn in juridischen Konzeptionen ungeklärt und kommt gar nicht zum Vorschein. „Das Rechtssystem ist vollständig um den König zentriert und damit letztlich Verdrängung der tatsächlichen Herrschaft und ihrer Folgen.“⁵⁷⁶

Damit kommt Foucault der marxistischen Machtkonzeption näher, da diese nicht von einem solchen Tauschverhältnis ausgeht, sondern Machtverhältnisse ausgehend von einer ökonomischen Basis versteht. Dennoch grenzt er sich auch gegen ein marxistisches Machtverständnis ab, da dieses der Ökonomie ein zu grosses Gewicht beilegt. Dies auf zwei Weisen. Foucault hält entgegen, „dass die Macht nicht in erster Linie Erhaltung und Reproduktion der ökonomischen Verhältnisse, sondern vor allem ein Kraftverhältnis in sich selbst ist.“⁵⁷⁷ Die Macht ist der Ökonomie nicht untergeordnet, die Ökonomie ist vielmehr ein Teil der Machtverhält-

⁵⁷⁴ Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 29.

⁵⁷⁵ Ebd. S. 39.

⁵⁷⁶ Ebd. S. 41.

⁵⁷⁷ Ebd. S. 31.

nisse. „Einfach ausgedrückt: psychiatrische Internierung, geistige Normalisierung der Individuen, Strafinstitutionen sind wahrscheinlich von ziemlich begrenzter Bedeutung, wenn man nur ihr ökonomisches Gewicht in Betracht zieht. Dagegen sind sie für das Funktionieren des Räderwerks der Macht zweifellos wesentlich.“⁵⁷⁸ Für seine Genealogie der Gefängnisse bedeutet dies, dass er eine alleinige ökonomische Erklärung, warum sich die Strafpraktiken verändert haben, nicht als ausreichend betrachtet. Die Gefängnisse produzieren nämlich nicht einfach Arbeiter für die Produktion, sondern nützliche und disziplinierte Subjekte an sich. Zwar dienen die daraus hervorgehenden Individuen sicherlich der Industrie, da sie von der industriellen Gesellschaft optimal eingespannt werden können. Die Disziplinierung ist für Foucault aber ein Faktum für sich. Das Ziel der Gefängnisse ist das Abrichten von Körpern, zunächst einmal ohne ökonomische Hintergedanken.⁵⁷⁹ Trotz der historischen Verbindung von Kapitalismus und dem Aufkommen von disziplinierten Subjekten müssen die beiden Gesichtspunkte Foucault zufolge auseinandergehalten werden.⁵⁸⁰ Der zweite Punkt, warum Foucault ein marxistisches Machtverständnis ablehnt, liegt darin, dass er beim Marxismus die Macht nach dem Modell der Ware gedacht sieht. Denn Besitz stehe hier für Macht. Er aber meint, „dass die Macht nicht gegeben wird, dass sie weder getauscht noch zurückgewonnen werden kann [...]“.⁵⁸¹ Man kann darum nicht sagen, dass jene – seien es Klassen oder einzelne Personen, welche über die Produktionsverhältnisse bestimmen über mehr Macht verfügen. Die Macht lässt sich nicht (nur) an Gütern oder am Geld messen. Macht ist nicht ein mehr oder weniger dieser Waren, Macht ist in den Beziehungen von Personen angesiedelt, wobei die ökonomische Belange lediglich einen Faktor darstellen, welcher unter dem Gesichtspunkt der Machtverhältnisse relevant ist.

c) Die Hypothese Nietzsches: Machtverhältnisse nach dem Modell des Krieges untersuchen

Die Abgrenzung vom juristischen Modell hat ihn dazu gebracht, Macht nicht nach dem Schema „Vertrag-Unterdrückung“, sondern nach dem Schema „Krieg-Unterdrückung“ zu denken.⁵⁸² 1976 hat Foucault in einer Vorlesung eine direkte Verbindung zwischen der Ablehnung eines juristischen Modells und der Ausrichtung auf ein kriegerisches Vokabular gezogen und die Frage gestellt: „Wenn die Macht in sich selbst eine Entfaltung von Kräfteverhältnissen ist, sollte sie dann nicht statt in Kategorien von Übertragung, Vertrag oder Entfremdung

⁵⁷⁸ Foucault, Gespräch mit Michel Foucault, S. 194.

⁵⁷⁹ Lemke, Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 71.

⁵⁸⁰ Ebd. S. 75.

⁵⁸¹ Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 31.

⁵⁸² Ebd. S. 34.

oder in funktionalen Kategorien der Erhaltung der Produktionsverhältnisse zunächst und vor allem in Kategorien wie Kampf, Konflikt oder Krieg analysiert werden?“⁵⁸³ Zwar handelt es sich um eine Ausarbeitung, die er später in dieser strengen Form nicht aufrechterhalten will. Es gibt in diesen Belangen einen radikaleren und später einen weniger radikalen Foucault. Denn seiner späteren Überzeugung nach lässt sich nicht alles durch die Perspektive des Krieges analysieren. Dennoch verweist diese Ausarbeitung auf ein zentrales Anliegen auch seiner späteren Arbeiten. Ein Verfahren, mit welchem insgesamt beabsichtigt wird, vergessenes Wissen an den Tag zu bringen. Etwas, „was man den Aufstand der ‚unterworfenen Wissen‘ nennen könnte.“⁵⁸⁴ Dieses Wissen gibt ihm die Möglichkeit, die Geschichte als eine Geschichte, wenn nicht einfach von Kriegen und von Schlachten (radikale Phase), doch im Mindesten als eine Geschichte von Kraftverhältnissen zu schreiben, bei der die Frage nach Machtverhältnissen stets präsent bleibt – etwas, was die Rede in juridischem Vokabular Foucault zufolge nicht zu leisten vermag. Betrachtet sei zunächst, was mit dem unterworfenen Wissen gemeint ist, um in einem nächsten Schritt die Metaphorik von Krieg und Kraftverhältnissen miteinander zu vergleichen.

Foucault unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Arten von unterworfenem Wissen, wobei hier zu beachten ist, dass diese Auslegung in seiner radikaleren Phase vorgelegt wurde und damit der Hang zu einem Vokabular, das sich nach dem Modell des Krieges richtet, stets präsent ist. Einerseits handelt es sich um Wissen, das zu einer bestimmten Zeit tatsächlich vorhanden war, aber systematisch verschleiert und bekämpft wurde. „Die ‚unterworfenen Wissen‘ sind folglich Blöcke historischer Wissen, die im Innern funktionaler und systemischer Ensembles vorhanden und zugleich verborgen waren [...].“⁵⁸⁵ Das können demnach wissenschaftlich ausgearbeitete Theorien sein. Eine historische Analyse wird demzufolge auf dieses Wissen stossen und kann die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Wissensblöcken rekonstruieren. Ein zweiter Bereich des unterworfenen Wissens sieht Foucault aber auch in einer „ganzen Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naive, am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen, Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und des erforderlichen Wissenschaftsniveaus.“⁵⁸⁶ Aus der Entdeckung dieses unterworfenen Wissens ergibt sich für Foucault die Aufgabe eines Genealogen. „Als ‚Genealogie‘ bezeichnen wir die Verbindung von gelehrten Kenntnissen [erste Form des unterworfenen Wissens] und lokalen Erinnerungen

⁵⁸³ Ebd. S. 32.

⁵⁸⁴ Ebd. S. 21.

⁵⁸⁵ Ebd. S. 21.

⁵⁸⁶ Ebd. S. 21.

[zweite Form des unterworfenen Wissens], eine Verbindung, die es ermöglicht, ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen und dieses Wissen in aktuelle Taktiken einzubringen.“⁵⁸⁷ Die Funktionsanalyse der Macht kann damit von der Funktionsanalyse der Archäologie unterschieden werden. Die Archäologie geht vom Gesagten aus und erhebt keinerlei Verdacht gegenüber dem Gesagten, der Archäologe verdichtet das Gesagte in Regeln. Dem Genealogen geht es nicht um eine Verdichtung des Gesagten – wobei dieser Teil im Rahmen der Genealogie nicht fehlt, aber das wäre dann gewissermaßen die archäologische Arbeit innerhalb der Genealogie –, sondern um das Ausfindigmachen von Kämpfen um die Vorherrschaft von bestimmten Wissensansprüchen. Der Genealoge erhebt zwar keinen Generalverdacht gegenüber dem Gesagten (insofern das Wissen unter dem Aspekt wahr/falsch betrachtet werden würde), er arbeitet aber mit dem Verdacht, dass ein dominierendes Wissen stets anderes Wissen unterdrückt. Wobei diese Unterdrückung vom dominierenden Wissen nicht einfach erkenntlich wird, wenn man dem Gesagten eines dominierenden Diskurses folgt; denn dieser preist sich womöglich mit seiner Wissenschaftlichkeit. Es ist die Suche nach Wissen, das dem Gesagten zu entgleiten droht, weil der dominierende Diskurs es verschweigen oder niederringen möchte. Diesem Entgleiten möchte der Genealoge entgegen treten: „Den Machtwirkungen, wie sie einem als wissenschaftlich betrachteten Diskurs eigen sind, muss die Genealogie den Kampf ansagen.“⁵⁸⁸ Der Marxismus und die Psychoanalyse sind für Foucault zwei Kandidaten seiner Zeit, welche im Namen der Wissenschaftlichkeit einen solchen Kampf um Herrschaft führen und durch einen Beweis für ihre eigene Wissenschaftlichkeit andere Arten von Wissen denunzieren wollen.⁵⁸⁹ „Bevor man überhaupt wissen kann, inwiefern eine Sache wie der Marxismus oder die Psychoanalyse [...] einer wissenschaftlichen Praxis entspricht [...] muss man dann nicht zunächst die Frage nach dem Machtstreben stellen [...] Müssten die eigentlichen Fragen nicht lauten: Welche Arten von Wissen wollt ihr mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit disqualifizieren?“⁵⁹⁰

Hat Foucault zunächst eine direkte Verbindung von einer genuin genealogischen Analyse auf ein kriegerisches Vokabular vorgeschlagen, differenziert er in der Folge. Die Kriegshypothese verwandelt sich in eine Herrschaftshypothese. Der Unterschied von der Archäologie und der Genealogie war für Foucault zunächst eine Hinwendung von der Sprache zu einer kriegeri-

⁵⁸⁷ Ebd. S. 23: „Weder eine Semiologie des Lebens in der Psychiatrie noch eine Soziologie der Delinquenz, sondern neu auftauchende historische Inhalte machten die tatsächliche Kritik der Psychiatrie des Gefängnisses möglich. Und dies einfach deshalb, weil allein die historischen Inhalte auf den Einschnitt der Zusammenstöße und Kämpfe zurückverweisen können, der von den funktionalen Einrichtungen und systematischen Organisationen verschleiert werden sollte.“

⁵⁸⁸ Ebd. S. 24.

⁵⁸⁹ Ebd. S. 24f.

⁵⁹⁰ Ebd. S. 24.

schen Geschichte. Es ist „nicht mehr das grosse Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht“, das ins Zentrum rückt. Denn, so die Überzeugung: „Die Geschichtlichkeit, die uns mitreisst und uns determiniert, ist eine kriegerische [...]“.⁵⁹¹ Dabei handelt es sich um eine einschränkende Hypothese, wie er später ausführt. Die Politik beispielsweise ist Ausdruck von Kraftverhältnissen, ohne deswegen gleich als kriegerische Auseinandersetzung gelten zu müssen; und stille Abhängigkeiten sind ebenso Ausdruck von Kraftverhältnissen, obwohl sie die Martialität des Krieges vermissen lassen.⁵⁹² Auf eine differenziertere Art meint nun Foucault: „Heisst das, dass man die Formel umkehrend sagen muss: die Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln? Wenn man die Trennung zwischen Krieg und Politik unbedingt aufrechterhalten will, sollte man vielleicht eher sagen, dass die Vielfältigkeit von *Kraftverhältnissen* – teilweise und niemals vollständig – entweder in der Form des ‚Krieges‘ oder in der Form der ‚Politik‘ codiert werden kann; wir hätten es also mit zwei verschiedenen Strategien zur Integration ungleichgewichtiger, heterogener, instabiler, gespannter Kraftverhältnisse zu tun – zwei Strategien, die jederzeit ineinander umschlagen können. [Hervorhebung d. A.]“⁵⁹³

Dass nun von Kraftverhältnissen und nicht mehr von Krieg per se die Rede ist, hat auch methodische Konsequenzen und ist nicht lediglich eine Frage der Rhetorik.⁵⁹⁴ Ein Krieg entfaltet sich zwischen aufeinandertreffenden Parteien. Doch Kraftverhältnisse müssen nicht ein Aufeinandertreffen bezeichnen, sie können ebenso als Abhängigkeiten innerhalb eines Systems betrachtet werden. Die Mikrophysik der Macht baut genau auf solchen Abhängigkeiten auf. „Die Macht kommt von unten, d.h. sie beruht nicht auf der allgemeinen Matrix einer globalen Zweiteilung.“⁵⁹⁵ Das bedeutet, wie wir bereits gesehen haben, dass eine Einteilung in Beherrscher und Beherrschte (wie Nietzsche sie vornimmt) einer Vereinfachung gleichkommt.⁵⁹⁶ Die Einteilung in Beherrscher und Beherrschte kann zwar eine Ausformung, eine Endform bezeichnen, jedoch unter dem Vorbehalt, dass die Machtstrukturen eine komplexere Struktur aufweisen. Ebenso laufen Untersuchungen, die in Termini der Souveränität oder des Gesetzes geführt werden, Gefahr solchen Vereinfachungen zu verfallen. „Die Analyse, die sich auf der Ebene der Macht halten will, darf weder die Souveränität des Staates noch die Form des Gesetzes, noch die globale Einheit einer Herrschaft als ursprüngliche Gegebenheit voraussetzen; dabei handelt es sich um Endformen der Macht. „Unter Macht, scheint mir, ist

⁵⁹¹ Foucault, Gespräch mit Michel Foucault, S. 192.

⁵⁹² Sarasin, Darwin und Foucault, S. 212.

⁵⁹³ Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 94.

⁵⁹⁴ Sarasin, Darwin und Foucault, S. 212.

⁵⁹⁵ Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 95.

⁵⁹⁶ Sarasin, Darwin und Foucault, S. 212.

zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt [...].“⁵⁹⁷

Auch wenn die Kriegshypothese später eher als Herrschaftshypothese gelesen werden muss, eine zentrale Behauptung bleibt. Nämlich die, dass man immer schon Partei ergriffen hat, dass folglich kein Wissen ohne Macht bestehen kann und dass also niemals Frieden herrscht. So bleibt Foucault auch an dieser Stelle ein Anti-Hobbes. Dass er das genaue Gegenteil von Hobbes mache, war im Zusammenhang der Souveränitätstheorie von ihm erklärt worden.⁵⁹⁸

Die Kriegshypothese oder auch die abgeschwächte Herrschaftshypothese bedeutet nun, dass der Kriegszustand oder Herrschaftszustand nicht einfach ein Moment in der Geschichte sei, der befriedet werden könne. Dafür steht der Leviathan bei Hobbes. Ganz im Kriegsvokabular ausgedrückt, schreibt Foucault: „Die uns gegenüberstehenden Feinde bedrohen uns weiterhin, und wir werden diesen Krieg nicht durch so etwas wie eine Versöhnung oder eine Befriedung beenden können, sondern nur in dem Masse, wie wir tatsächlich Sieger sein werden.“⁵⁹⁹ Die politische Macht fängt nicht dann an, wenn der Krieg aufhört. Der Krieg ist niemals zu Ende.⁶⁰⁰ In der Terminologie des späteren Foucault würde dies immer noch bedeuten: Die Herrschaftsverhältnisse sind niemals zu Ende – Macht ist überall.

d) Ordnung als eine produktive Kraft

Für Foucault besteht immer schon eine vorgegebene Ordnung. Hat sich Foucault in früheren Arbeiten nur auf die negativen Effekte der Macht konzentriert (wie Zwang, Verknappung und Ausschluss),⁶⁰¹ weist er ab *Überwachen und Strafen* entschieden darauf hin, dass man Ordnungen als produktive Kräfte ansehen soll.⁶⁰² Das lässt sich auch mit nietzscheanischem Vokabular ausdrücken: Ordnungen sind Ja-Sagende. Foucault gibt dem repressiven Moment durchaus ein starkes Gewicht, dennoch ist Macht nicht vordergründig als Verbot zu denken, die Macht will etwas. Unterscheiden wir zunächst zwischen zwei verschiedenen repressiven

⁵⁹⁷ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 93.

⁵⁹⁸ Foucault, *Verteidigung der Gesellschaft*, S. 43.

⁵⁹⁹ Ebd. S. 68.

⁶⁰⁰ Ebd. S. 67.

⁶⁰¹ Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 68.

⁶⁰² Lemke schrieb in diesem Zusammenhang: „Diese Machtkonzeption, welche ‚die Bezüge der Macht zum Diskurs potentiell als negative Mechanismen der Verknappung darstellt‘, steht noch im Mittelpunkt seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, erscheint ihm aber wenig später als unzureichend. Suchte Foucault zu Beginn der 1970er-Jahre die Funktionsweise der ‚Unterdrückungs- und Repressionssysteme‘ einer Gesellschaft aufzudecken, führt ihn die theoretische und praktische Auseinandersetzung mit dem Gefängnis schliesslich dazu, die Analyseperspektive umzukehren, um ‚Macht in ihren positiven Mechanismen zu analysieren.‘“ Lemke, *Geschichte und Erfahrung*, S. 327f.

Momenten. Erstens: Innerhalb einer Ordnung werden – beispielsweise durch Gesetze – Verbote ausgesprochen oder bestimmte Wissen oder Praktiken werden bekämpft. Es darf nicht jeder tun, was er will. Es darf auch nicht alles, was gesagt werden könnte, gesagt werden. Hier können wir das ansiedeln, was Foucault bezüglich Krieg und Unterdrückung sagt.⁶⁰³ Eine Ordnung ist immer die Fortsetzung eines Herrschaftsverhältnisses.⁶⁰⁴ „Die Repression wäre nichts anderes als die Erstellung eines fortdauernden Kräfteverhältnisses im Innern eines Pseudofriedens [...].“⁶⁰⁵ Zweitens: Eine Ordnung schliesst zwangsläufig andere Ordnungssysteme aus – auch wenn kein direkter Kampf besteht. Eine bestimmte Ordnung kann nur über diesen Ausschluss bestehen. Das, was durch ein Ordnungssystem ausgeschlossen wird, geschieht aber weniger durch ein Verbot, als durch einen notwendigen Akt. Das, was ausgeschlossen wird, kann gar nicht gesagt werden – auf jeden Fall nicht im Rahmen *dieses* Ordnungssystems. Jede Ordnung verursacht eine Stille, weil sie Nicht-Sagbares mitproduziert. Nun kennt eine vorgegebene Ordnung zwar notwendigerweise ihre repressiven Seiten, es gilt aber im Gegensatz dazu zu betonen, dass jegliche Ordnung vor allem ordnet. Damit ist bereits auf das hingewiesen, worauf Foucault hinaus will: Jegliche Ordnung kennt ein Telos, ein Ziel.

Hinter der Ordnung steckt immer ein Plan. „Keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet.“⁶⁰⁶ Eine Ordnung ist somit immer eine Ja-Sagende, eine produktive Kraft. So gilt: Wenn verboten wird (und dies wird innerhalb einer Ordnung sicherlich getan), dann, weil etwas gewollt wird. Vor diesem Hintergrund gilt es Verbote, seien sie in Gesetzesbüchern zu finden oder durch alltägliche Sitten vorgeschrieben, in einer bejahenden Bedeutung zu erfassen. Warum Macht also immer so restriktiv verstehen, fragt Foucault.⁶⁰⁷ Muss es nicht verdächtig erscheinen, wenn Verbote das zentrale Element einer Analyse darstellen? Wurde die grundlegende Analyseebene dann nicht verfehlt, die Ordnung womöglich verkannt?

Kommen wir zu einem konkreten Beispiel aus *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit, I*. Die Vertreter der Repressionshypothese sind der Meinung, dass sich in der Neuzeit eine vollkommen puritanische Einstellung zur Sexualität durchgesetzt hat. Während im 17. Jahrhundert noch ein offener Diskurs zur Sexualität stattgefunden habe und diese auch in Handlungen und Gesten offen zur Schau gestellt worden sei, habe sich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Kehrtwende vollzogen. Rund um die Sexualität beginnt nun ein ausgepräg-

⁶⁰³ Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 34.

⁶⁰⁴ Ebd. S. 34.

⁶⁰⁵ Ebd.

⁶⁰⁶ Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 116.

⁶⁰⁷ Foucault, Die Maschen der Macht, S. 229f.

tes Schweigen. Sexuelle Handlungen dürfen nicht mehr in der Öffentlichkeit stattfinden, haben – überspitzt formuliert – nur noch im Zimmer der Eltern unter der Decke stattzufinden. Rund um die Sexualität gibt es nichts zu sagen, nichts zu wissen, nichts zu sehen.⁶⁰⁸ Ein grosses Verbot und ein grosses Nein durchzieht die Gesellschaft. Nun meint Foucault nicht, dass die Unterdrückung der Sexualität eine reine Erfindung sei. Allerdings sei sie nur die halbe Geschichte und damit doch eine falsche. Dies, weil mit der Betonung der Unterdrückung ein falsches Element im Zentrum steht. Die grundlegende Analyseebene wird damit verfehlt. „Ich sage nicht, dass das Verbot des Sexes eine Täuschung ist, behaupte aber, dass es eine Täuschung ist, wenn man es zu dem *grundlegenden und konstitutiven Element* macht, von dem ausgehend sich die Geschichte [...] schreiben lässt [...] [Hevorhebung d. A.]“.⁶⁰⁹ Denn für Foucault stand die Unterdrückung unter der Obhut einer „*scientia sexualis*“ – einer Wissenschaft über die Sexualität.⁶¹⁰ Die Sexualität war demnach so wichtig, so zentral, dass sie sich mit einer Wahrheitspolitik erschloss. Es gibt eine richtige Sexualität; und diese richtige Sexualität muss erforscht werden (zum Beispiel die Bestimmung dessen, was als pervers gilt, was ein richtiger Mann und was eine richtige Frau ist, überhaupt die Einteilung in zwei Geschlechter.). Um die Wahrheit ans Licht zu bringen, verwendete die Gesellschaft nun, wie Foucault ausführt, die Technik des Geständnisses. Indem vorderhand die Sexualität unterdrückt wird, soll mit Hilfe von Geständnissen die Wahrheit über sie ans Licht kommen. Gerade indem verboten wird, wird Wahrheit produziert. Dabei handelt es sich um eine altbekannte Technik, wie Foucault schildert. Sie stehe vor allem mit der christlichen Beichte in einem Zusammenhang, aber in unzähligen Bereichen habe sie eine Rolle gespielt. Insgesamt sei der Mensch des Okzidents zu einem „Geständnistier“ geworden.⁶¹¹ Die Wahrheiten verstecken sich demnach, aber sie sind dennoch an die Oberfläche zu holen.

„Die Wirkungen des Geständnisses sind breit gestreut: in der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien- wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in den feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und seine Träume, gesteht man seine Kindheit, gesteht man seine Krankheiten und Leiden; mit grösster Genauigkeit bemüht man sich zu sagen, was zu sagen am schwersten ist; man gesteht in der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher. Man gesteht – oder man wird zum Geständnis gezwungen.“⁶¹²

⁶⁰⁸ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 11.

⁶⁰⁹ Ebd. S. 22.

⁶¹⁰ Ebd. S. 69ff.

⁶¹¹ Ebd. S. 77.

⁶¹² Ebd. S. 76.

Damit wäre die Umdeutung perfekt. Die Repression erscheint nicht mehr als verbotende Kraft – nicht einfach so –, sie erfüllt innerhalb einer Ordnung eine wichtige Aufgabe; sie ist Teil der Wahrheitsproduktion.⁶¹³

3.4.2. Foucault liest Nietzsche

In einem viel beachteten Artikel über Nietzsche und sein genealogisches Verfahren *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* geht Foucault darauf ein, was er für wesentliche Aspekte des genealogischen Verfahrens bei Nietzsche hält. Obwohl der Text als eine Nietzscheinterpretation erscheint, ist es ebenso – wenn nicht vorwiegend – eine programmatische Darstellung von Foucaults eigenem Genealogieverständnis. Denn anhand dieses Textes lässt sich herauslesen, in welche Richtung Foucault das genealogische Projekt fruchtbar machen möchte, wobei die eingeschlagene Marschrichtung sich nicht gänzlich mit Nietzsches Position deckt. Um einige Unterschiede zu betonen: Währenddem Nietzsche historisch denkt, treibt Foucault die Historisierung weiter; währenddem Nietzsche die Geschichte für eine funktionale Klärung der Gegenwart nutzbar macht (Genealogie der Rekonstruktion), betont Foucault die Brüche im Laufe der Geschichte einer Praxis (Genealogie der Zersetzung); währenddem Nietzsche einen normativen Herangehensweise wählt, bleibt Foucaults normative Basis im Dunkeln. Weil es mir im Moment um eine Betrachtung der Motive von Foucault geht, wird vorerst auf eine nähere Ausführung verzichtet, inwiefern Foucault Nietzsche überstrapaziert. Eine umfassendere Gegenüberstellung der beiden Herangehensweisen wird im dritten Teil der Arbeit geleistet werden. Stattdessen möchte ich anhand dieser Nietzsche-Interpretation die zweite angekündigte Eigenheit des genealogischen Verfahrens bei Foucault herausarbeiten. Nämlich den Anspruch, eine Geschichte von Übergängen zwischen verschiedenen historischen Stadien in die Analyse miteinzubeziehen.

⁶¹³ Die Schlüsse, welche Foucault aus seiner Darstellung zieht, unterlaufen die gängigen Vorstellungen allerdings noch weiter. Wenn im Rahmen der Sexualität von Unterdrückung gesprochen werden soll, dann Foucault zufolge nämlich in einem anderen Sinne. Diese Suche nach einer Wahrheit im Bereich der Sexualität komme einer Normalitätspolitik gleich. Alle müssten sich an die wahre Sexualität, an Normen halten, womit die Individuen durch eine produktive Kraft geformt werden, die Freiheit der einzelnen Subjekte aber tangiert wird (Unterdrückung). Ein Diskurs jenseits von Wahrheit und Falschheit über die Sexualität wird ausgeschlossen. Befreiung bedeutet für die Vertreter der Repressionshypothese und für Foucault also zweierlei. Gegen diese Unterdrückung (im Sinne Foucaults) kann selbst eine liberale Handhabung der Sexualität, womit die Unterdrückung im Sinne der Repressionshypothese aufgehoben wird, nichts bringen. Was befreit uns, erklärt Foucault, wenn wir zwar offen über die Sexualität sprechen können, aber dennoch eine normalisierende Wahrheit suchen. Besser wäre es zu schweigen. Die derzeitige geschwätzige, liberale Moderne hingegen, die sich rühmt, gegen die Repression vorgegangen zu sein, pfercht uns ein.

Weil in der genuin genealogischen Phase die historischen Epochen nicht mehr in ihrer Abgeschlossenheit betrachtet werden sollen, sondern die Übergänge von einer Epoche in die andere mit in die Untersuchung einbezogen werden, könnte man zur Überzeugung gelangen, dass es Foucault dabei um eine Rekonstruktionsarbeit gehe. Das heisst, es würde um eine Herausarbeitung von verbindenden Elementen zwischen früher und heute gehen. Diese Sichtweise ist aber nur bis zu einem bestimmten Grade richtig. Die genuin genealogische Betrachtungsweise dient ihm nicht vornehmlich der Rekonstruktion, sondern einer Zersetzungsarbeit. Mithilfe dieser historischen Betrachtungsweise sollen nämlich Einheiten aufgelöst werden, das Bestehende wird in Vielheiten zerlegt. Nicht die verbindenden Elemente stehen im Vordergrund, sondern Foucault will zeigen, dass die gegenwärtige Epoche auf unzähligen verschiedenen Elementen der Vergangenheit fusst. Die Aussage lautet damit, dass es durchaus Verbindungen zwischen früher und heute gibt, dass sich diese aber in vielen verschiedenen Strängen verlieren. Damit findet das Kontingenzdenken aus der archäologischen Phase – die einzelnen Epochen müssen als kontingente Gebilde betrachtet werden – eine ergänzende Methode, welche die Kontingenz noch deutlicher hervorheben lässt. Denn die Verbindungen verlieren sich nicht nur in unzähligen verschiedenen Strängen; Foucault betont, dass diese Verbindungen zusätzlich einen zufälligen Charakter aufweisen. Mithilfe der angesprochenen Nietzsche-Interpretation hat Foucault eine Unterscheidung zwischen den Begriffen *Ursprung* und *Herkunft* herausgearbeitet. Derweil die bisherigen Moralgenealogen auf der Suche nach dem Ursprung gewesen seien, betone Nietzsche, dass die wirklichkeitsgetreue Geschichtsschreibung und damit der Genealoge die Ursprungssuche aufgeben müsse und lediglich nach der Herkunft forsche. Der Ursprung würde diesen Ausführungen zufolge einen Ort A) der Essenz einer Sache („das Wesen der Sache“), B) der Perfektion einer Sache („der Ursprung liegt stets vor dem Sündefall“), C) sowie den Ort der Wahrheit einer Sache bezeichnen. Der Genealoge hingegen verabschiedet sich von diesen Vorstellungen und macht sich lediglich auf die Suche nach der Herkunft. Dadurch leistet der Genealoge dementsprechend einen dreifachen Verzicht. Er verzichtet auf eine Suche nach der Essenz einer Sache; er verzichtet auf eine Suche nach der Wahrheit einer Sache; er verzichtet auf den Glauben, am Anfang einer Sache erstrahle die Sache in ihrem vollen Glanz.

Verzicht auf Essenz: Auf der Suche nach der Entstehung einer Praxis stösst man nirgends auf bereits Dagewesenes, nie auf ein bereits vorhandenes Ebenbild. Die Suche nach einer Essenz hält der Genealoge für aussichtslos. Der methodische Ansatz lautet auch hier: Alles ist kontingent. „Warum lehnt der Genealoge Nietzsche es zumindest bei bestimmten Gelegenheiten ab, nach dem Ursprung zu suchen? Weil es bei solch einer Suche in erster Linie darum geht,

das Wesen der Sache zu erfassen, ihre reinste Möglichkeit, ihre in sich gekehrte Identität, ihre unveränderliche, allem Äusserlichen, Zufälligen, Späteren vorausgehende Form. Wer solch einen Ursprung sucht, der will finden, „was bereits war“, das Eigentliche eines mit sich selbst übereinstimmenden Bildes [...]“⁶¹⁴ Am Anfang stösst man nicht auf Identität, sondern auf Unterschiedlichkeiten. Eine Praxis hat sich im Laufe der Zeit gebildet, zusammengesetzt aus sachfremden Teilen.⁶¹⁵ Der wahre Historiker entdeckt, dass es kein zeitloses Wesen der untersuchten Praxis gibt und entdeckt den Konstruktionscharakter. Darum ist es zugleich ein Verzicht auf Kontinuität. „Die Genealogie erhebt nicht den Anspruch, in die Zeiten hinabzusteigen und eine das Vergessen übergreifende Kontinuität herzustellen; sie soll nicht zeigen, dass die Vergangenheit noch da ist und die Gegenwart immer noch insgeheim mit Leben erfüllt, nachdem sie den Lauf der Zeit von Anfang an geprägt hat. [...] Zerstreuung [...] Zufälle, die winzigen Abweichungen – oder totalen Umschwünge“.⁶¹⁶ Der Genealoge betreibt Genealogie, nicht um tatsächliche Verbindungen aufzudecken, sondern um zu zeigen, dass solche Verbindungen nicht bestehen, wie es viele glauben möchten und glauben machen.

Verzicht auf Wahrheit: Der wahre Historiker kann auch nicht davon ausgehen, dass er einen Ort aufspüren kann, an dem ein entrücktes Wissen auszumachen ist und unterdessen verdeckt worden ist. Auch eine Wahrheit über den Menschen ist deshalb nicht auszumachen. „Die ‚wirkliche‘ Historie unterscheidet sich von der Historie der Historiker dadurch, dass sie keinerlei Beständigkeit voraussetzt: Nichts am Menschen – und auch nicht an seinem Leib – ist so unveränderlich, das man die anderen dadurch begreifen und sich selbst in ihnen wieder erkennen könnte.“⁶¹⁷

Verzicht auf Perfektion: Die Dinge sind geworden, dies besagt die Rede von der Essenzlosigkeit. Alles Gewordene aber ist nicht vollkommen, wie wir bereits Nietzsche an früherer Stelle wiedergegeben haben. Weil aber auch der Anfang geworden ist, es gar keinen Anfang gibt, gibt es auch keine goldene Zeit am Ursprung der Dinge. „Man glaubt gerne, am Anfang seien die Dinge vollkommen gewesen; sie seien strahlend aus den Händen des Schöpfers hervorgekommen und in das helle Licht des ersten Tages getreten.“⁶¹⁸ Als ob die Dinge „*ex nihilo*“ in die Vollkommenheit treten würden. Der wahre Historiker hingegen entdeckt, dass alles mit einer Geschichte einhergeht. Diese Geschichte lässt aber das Goldfarbene vermissen, sie ist vielmehr dunkel. Nur Metaphysiker würden es schaffen, am Anfang eine Idealität zu entde-

⁶¹⁴ Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 168.

⁶¹⁵ Ebd.

⁶¹⁶ Ebd. S. 172.

⁶¹⁷ Ebd. S.179.

⁶¹⁸ Ebd. S. 169

cken: „[...] der geschichtliche Anfang ist etwas Niederes [...] lächerlich, ironisch und geeignet, jede Selbstgefälligkeit zu zerstören.“⁶¹⁹

3.4.4. Zwischenbilanz: Archäologie versus Genealogie

Foucault betont mithilfe der Nietzsche-Interpretation die Kontingenz, die Zufälligkeit, die Diskontinuität, die Zerstreuung, die Einzigartigkeit der Ereignisse, den Kampf hinter dem Entstandenen, das Fehlen einer ahistorischen Wahrheit über den Menschen. Der Genealoge muss sich, so sagt es Foucault, in Bescheidenheit üben.⁶²⁰ Er hebt dabei einen negativen Charakter hervor. „Denn Wissen dient nicht dem Verstehen, sondern dem Zerschneiden.“⁶²¹ Der Genealoge bricht auf, er historisiert, er zersetzt und zeigt damit den kontingenten Charakter des Geschichtsverlaufes. Jede Einheit verliert sich in einer Vielheit, ist lediglich ein entstandenes Produkt. Der Genealoge ist demnach ein radikaliserender Archäologe, da er weitere Hilfsmittel zur Verfügung hat, um ebendies aufzuzeigen. Das ist aber nicht der einzige Unterschied zwischen der Archäologie und der Genealogie. Denn das Einschreiben in Machtverhältnisse respektive in Herrschaftsverhältnisse, was Aufgabe der Genealogie ist, geht über das Aufzeigen der Kontingenz hinaus. Der Genealoge zeigt nicht nur, dass eine Praxis auch anders aussehen könnte, sie zufällig und damit grundlos Bestand hat; er zeigt darüber hinaus, dass die Praxis sich als eine unterdrückende Instanz herausstellt. „Es geht darum, das in den Gesetzbüchern eingetrocknete Blut und nicht das Absolute des Rechts in der Flüchtigkeit der Geschichte wiederzufinden: nicht die Relativität der Geschichte auf das Absolute des Gesetzes und der Wahrheit zu beziehen, sondern unterhalb der Formel des Gesetzes das Kriegsgeschrei, unterhalb des Gleichgewichts der Gerechtigkeit die Asymmetrie der Kräfte wiederzufinden.“⁶²² Damit ergibt sich insgesamt folgendes Ensemble von Unterschieden, das wir nun im Rahmen der Auseinandersetzung mit den beiden Verfahren kennengelernt haben: Die Archäologie befasst sich mit dem Wissen, die Genealogie bezieht die Machtpraktiken, welche das Wissen umgeben, ein. Die Archäologie kann nichts über die Übergänge sagen und bleibt näher am Diskursiven, wogegen die Genealogie auch die Übergänge und institutionellen Machtkristallisationen im Auge behält. Die Archäologie markiert verschiedene Epochen, ohne sie miteinander zu verbinden und kausale Verbindungen zwischen den verschiedenen Stadien anzugeben. Die Genealogie leistet hier einen Beitrag, aber ohne ein Einheitsdenken voranzutreiben. Es wird zwar nach Anfängen Ausschau gehalten, aber betont werden die Vielschich-

⁶¹⁹ Ebd.

⁶²⁰ Ebd. S. 166.

⁶²¹ Ebd. S. 180.

⁶²² Foucault, Verteidigung der Gesellschaft, S. 74.

tigkeit und der Zufall und es wird betont, dass die Übergänge von Brüchen gekennzeichnet sind.

Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die Genealogie die Archäologie nicht einfach ablöst. Die Archäologie bleibt integrativer Bestandteil der Genealogie.⁶²³ In der Antrittsvorlesung am Collège de France (1970) bringt Foucault erstmals machttheoretische Ansätze ins Spiel, die sich von einer reinen Diskursanalyse unterscheiden. Foucault führt diese explizit als Ergänzung zum bisherigen Unterfangen ein: „So müssen sich also die kritischen [archäologischen] Beschreibungen und die genealogischen Beschreibungen abwechseln, stützen und ergänzen.“⁶²⁴ Zunächst hat Foucault die Archäologie und die Genealogie, als gleichberechtigte Bestandteile aufgefasst. Dies wird an den Ausführungen in *Die Ordnung des Diskurses* ersichtlich. Etwas später gewinnen die Machtbeziehungen über die Worte allerdings die Oberhand. Der Bezugspunkt der Genealogie ist nicht mehr der Diskurs und seine Regelhaftigkeit, sondern zielt auf Aussersprachliches ab und das steht an erster Stelle.⁶²⁵ „Ich glaube, dass das, worauf man sich beziehen muss, nicht das grosse Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht ist. Die Geschichtlichkeit, die uns mitreisst und uns bestimmt, ist kriegerisch; sie ist nicht sprachlicher Natur. Machtbeziehungen, nicht Sinnbeziehungen.“⁶²⁶ Immer noch bleibt die Archäologie aber ein wichtiger Teil der gesamten Methode.⁶²⁷ Es ist jener Teil des Werkes, das auf die Diskontinuität und Bedeutungsverschiebungen abhebt. Die Archäologie betrifft den Teil des Wissens, die Genealogie den Teil der Macht. Für Foucault sind Macht und Wissen immer miteinander gekoppelt. Die Genealogie lokalisiert letztlich auch, wo Macht ausgeübt wird. Bekannte Beispiele aus Foucaults Werk sind etwa das Panopticon von Bentham, die Gefängnisse und der christliche Beichtstuhl.⁶²⁸ Der Genealogie kommt also die Aufgabe zu, solche Orte sichtbar zu machen.

⁶²³ Rabinow; Dreyfus, Michel Foucault, S. 134: „Es gibt bei Foucault keine vor- oder nacharchäologische oder – genealogische Phasen. Allerdings hat sich die Gewichtung und Konzeption dieser Ansätze im Lauf der Entwicklung seines Werks verändert.“

⁶²⁴ Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 43.

⁶²⁵ Lemke, *Geschichte und Erfahrung*, S. 325.

⁶²⁶ Foucault, *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 192.

⁶²⁷ Rabinow; Dreyfus, Michel Foucault, S. 134.

⁶²⁸ Ebd. S. 139.

3.5. Das kritische Subjekt

3.5.1. Das zu sich selbst in Beziehung stehende Subjekt

In der letzten Schaffensperiode vollzieht sich in Foucaults Arbeiten ein starker Wandel. Er markiert sich deutlich durch eine neue Ausrichtung seiner Arbeiten über die Sexualität. Hat er im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* aus dem Jahre 1976 bereits das Programm für fünf weitere Bücher angekündigt, so erscheinen die Bände zwei und drei erst 1982, und dies mit einer ganz anderen Stossrichtung als ursprünglich geplant. Überraschend war, wie das Subjekt nun in die Analysen eingebracht wird. Das Subjekt nimmt ab sofort eine Stellung ein, die es erlaubt, mit sich selbst in Beziehung zu treten. „[...] es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.“⁶²⁹ Die „Entdeckung des Subjekts“ bringt ihn zu einer Neuinterpretation seiner bisherigen Arbeiten. „Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt“, erklärt Foucault.⁶³⁰ Das Subjekt wird nun nicht mehr ausschliesslich als Effekt von Diskursen oder Machtpraktiken in den Blick genommen, sondern tritt auch als selbstkonstitutives Subjekt in Erscheinung. Das Subjekt wird als Entität begriffen, die eine Beziehung zu sich selbst eingeht und sich im Rahmen dieser Selbstbeziehung verändert. Zwar hat Foucault zu keiner Zeit das Subjekt und seine Freiheit geleugnet. Dies ist nicht nur eine rückbezügliche Erklärung von ihm. Bereits in der Antrittsvorlesung am College de France, dies also als gerade die genuin genealogische Phase anfängt, meint er: „Es wäre sicherlich absurd, die Existenz des schreibenden und erfindenden Individuums zu leugnen.“⁶³¹ Foucault hat aber die Relevanz seiner Behandlung geleugnet. Denn langfristige Veränderungen hat er nie an einzelnen Subjekten festmachen wollen, sondern sie als systemische Umwälzungen beschrieben.⁶³² Es waren aber gerade diese langfristigen Veränderungen, die verschiedenen Epochen in der Geschichte der Menschheit, die ihn interessiert haben und die er als relevant erachtet hat.

Wenn auch die Veränderungen in der Methode augenscheinlich sind, so lässt sich dennoch hervorheben, dass die „Entdeckung des Subjekts“ durch Foucault nicht eine Entdeckung eines selbstschöpferischen Subjekts *ex nihilo* ist.⁶³³ Damit sei die Einschätzung von Butler geteilt, die diesbezüglich schreibt: „Wenn es Handlungsfähigkeit, ja Freiheit in diesem Ringen gibt,

⁶²⁹ Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, S. 12.

⁶³⁰ Foucault, *Subjekt und Macht*, S. 270.

⁶³¹ Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 21.

⁶³² Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, S. 218.

⁶³³ Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, S. 27–29.

dann stets in Bezug auf ein ermöglichendes und begrenzendes Feld von Zwängen. Diese ethische Handlungsfähigkeit ist weder gänzlich determiniert noch radikal frei, vielmehr besteht ihr Ringen, ihr elementares Dilemma darin, Produkt einer Welt zu sein, während man sich doch zugleich in bestimmter Hinsicht selbst erschaffen muss.⁶³⁴ Es ist zweifelsohne richtig, dass der gesellschaftliche Rahmen bei Foucault nun etwas in den Hintergrund rückt. Eine Herangehensweise, die Foucault vormals noch selbst angegriffen hätte, wie Brieler zurecht darlegt.⁶³⁵ Dementsprechend würde ich die Meinung vertreten, dass Foucault sich aufgrund seiner neuen Subjektkonzeption in von ihm selbst angegriffenen Doppelproblemen widerfindet (Vgl. S. 146–153). Das Subjekt ist nun ein Gestaltendes von Ordnungen als auch ein von Ordnungen Gestaltetes – denn das Subjekt kann nicht länger als Entität betrachtet werden, das überhaupt kein Einfluss auf die Ordnung nehmen kann und nur *innerhalb* einer Ordnung Freiheiten genießen würde. Dennoch weist das Subjektverständnis immer noch sehr viele Gemeinsamkeiten mit demjenigen der archäologischen und der genuin genealogischen Phase auf. Das Subjekt ist immer noch Teil einer bestimmten Epoche, wobei die Subjekte immer in Machtverhältnisse eingebettet sind. Die Epochen sind zudem stets durch ein bestimmtes Wissen begleitet. Womit auch das archäologische Element nicht fehlt. Es bleibt für Foucault zudem dabei – wir finden keinerlei andere Anhaltspunkte –, dass die langfristigen Veränderungen nicht von Subjekten intendiert sind. Das zu sich selbst beziehende Subjekt wird darum hier als ergänzendes Modell zur Archäologie und zur genuinen Genealogie verstanden. Insgesamt unterscheidet Foucault nun zwischen vier Techniken, unter welchen das Subjekt thematisiert werden kann.

„1. Technologien der Produktion, die es uns ermöglichen, Dinge zu produzieren, zu verändern oder auf sonstige Weise zu manipulieren; 2. Technologien von Zeichensystemen, die uns gestatten, mit Zeichen, Bedeutungen, Symbolen oder Sinn umzugehen; 3. Technologien der Macht, die das Verhalten von Individuen prägen und sie bestimmten Zwecken oder einer Herrschaft unterwerfen, die das Subjekt zum Objekt machen; 4. Technologien des Selbst, die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.“⁶³⁶

Die Selbsttechniken sind dabei Thema bei der Untersuchung über moralische Verhaltensweisen, die nicht in erster Linie durch Untersagung und Verbot strukturiert sind.⁶³⁷ Denn der moralische Bereich umfasst mehr als moralische Normen, die sich in Regeln angeben lassen. Es gibt vielmehr eine moralische Verhaltensweise, die sich darin begründet, nicht irgendwelchen

⁶³⁴ Ebd. S. 29.

⁶³⁵ Brieler, Die Unerbittlichkeit der Historizität, S. 178: „Foucault ignoriert in seinen letzten Arbeiten weitgehend den gesellschaftlichen Existenzrahmen der Selbstpraktiken und akzentuiert die potentiellen Freiheitsräume der geschichtlichen Subjekte – eine theoretische Option, die in der Ordnung der Dinge der Bannstrahl der Humanismusklage getroffen hätte.“

⁶³⁶ Foucault, Technologien des Selbst, S. 968.

⁶³⁷ Butler, Was ist Kritik, S. 228.

vorgegebenen Regeln rigide zu folgen, sondern sein eigenes Selbst allererst zu gestalten, ohne sich auf strenge Gesetzmässigkeiten berufen zu können. Foucault unterscheidet nämlich zwischen drei Bestandteilen der Moral. Erstens: Die Gesamtheit von Regeln, welche das Verhalten vorschreiben (Codes). Zweitens: Das tatsächliche Verhalten. Drittens: einen ethischen Bereich, wo es um die Beziehung zu sich selbst geht und Verhaltensweisen eingeübt werden.⁶³⁸ Es ist insbesondere dieser dritte Bereich, den Foucault als Arbeitsfeld entdeckt und interessiert aufnimmt.

Welche Bedeutung kommt der dritten Phase im Rahmen unserer Fragestellung zu? Wie stehen die dritte Phase und das genealogische Projekt also miteinander in Beziehung? Zwei verschiedene Punkte sind zu erwähnen. Ein erster betrifft die Selbsttechnologien: Die Selbsttechnologien lassen sich zunächst als neue *inhaltliche* Stossrichtung einer genealogischen Betrachtung nachzeichnen. Foucault unterscheidet verschiedene Stadien, in welchen die Sexualität jeweils anders thematisiert wurde, eine Person sich mittels Selbsttechnologien jeweils andere Verhaltensweisen einüben musste. Wir sehen uns also wiederum – wie es bei den vorangegangenen Werken auch der Fall war – mit einer Einteilung in verschiedene geschichtliche Epochen konfrontiert. In diesem Kontext unterscheidet Foucault zwischen der Antike, dem Christentum und der Moderne. Die Unterscheidung geht davon aus, dass es verschieden starke Formen von Selbstgestaltungsmöglichkeiten gab, je nach dem welche Möglichkeiten das jeweilige moralische System offen liess. Demnach kennt die Moderne in einem ausgeprägten Masse eine genau vorschreibende Moral, was sich durch genaue moralische Vorschriften (Codes) ausdrückt, währenddem es in der antiken Moral mehr darum ging, zur Selbstsorge anzuhalten, womit die Beziehung zum eigenen Selbst im Vordergrund stand und nicht die Beziehung zu Vorschriften per se. Das Gegenstück des selbstgestaltenden Subjekts der Antike findet sich im disziplinierten Subjekt, das prominentes Thema der genuin genealogischen Phase (insbesondere in *Überwachen und Strafen*) war. Inhaltlich lässt sich aufgrund dessen bei Foucault zwischen dem disziplinierten und dem ästhetischen Subjekt unterscheiden. Die Ausarbeitung des ästhetischen Subjekts wurde aber nur aufgrund einer neuen *methodischen* Ausrichtung fassbar gemacht. Wir haben es in der dritten Phase von Foucault nicht nur mit neuen inhaltlichen, sondern auch mit neuen methodischen genealogischen Untersuchungen zu tun. Indem wir alsbald auf den Unterschied zwischen dem disziplinierten Subjekt und dem ästhetischen Subjekt eingehen, sollen wesentliche Aspekte dieser Belange herausgearbeitet werden.

⁶³⁸ Foucault, Der Gebrauch der Lüste, S. 36f.

Ein zweiter Punkt ist von Bedeutung, warum die dritte Phase für das genealogische Projekt von grosser Wichtigkeit ist. In der dritten Phase greift Foucault den für die Genealogie zentralen Begriff der Kritik in expliziter Weise auf. Die Thematik der Selbsttechnologien und die Ausführungen zum Kritikbegriff lassen sich dabei miteinander in Beziehung setzen. Im Rahmen der Selbsttechnologien ist die Sorge um sich ein prominentes Thema. Wir werden Genealogie nachfolgend als eine kritische Sorge nachzeichnen, die das Subjekt zu seiner eigenen Umwelt einnehmen soll. Kritisch sein bedeutet, den gesellschaftlichen Rahmen immer wieder zu beleuchten. Denn für Foucault gilt, was Butler wie folgt festhält: „Wenn das ‚Ich‘ nicht mit den moralischen Normen zusammenfällt, die es aushandelt, so heisst das nur, dass es über diese Normen nachdenken muss und dass diese Überlegungen auch zu einer kritischen Einsicht in deren gesellschaftlichen Genese und Bedeutung führen werden.“⁶³⁹ Damit diese kritische Sorge um sich selbst und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen aber möglich werden, braucht es eine kritische Arbeit an sich selbst. Damit ist ein Prozess angesprochen, bei welchem kritische Selbsttechnologien gebraucht werden. Diese Form der Kritik führt Foucault zugleich zu einer Ethik, die ohne normativen Anspruch auskommt. Denn eine kritische Auseinandersetzung mit der Gegenwart meint nicht, auf allgemeingültige Prinzipien rekurrieren zu können, um die Gegenwart von hier aus zu beurteilen. Kritik nimmt nicht eine normative Form an; es bedeutet vielmehr, dass allererst geklärt werden soll, wer wir denn hier und heute sind. Kritik entsteht durch eine Auseinandersetzung mit den Normen und Rahmenbedingungen, die uns umgeben. Ausgehend von dieser Analyse lautet die Frage: Wollen wir sein, wer wir sind?

3.5.2. Selbstsorge

Wie weiter vorne dargelegt wurde, kommen innerhalb der archäologisch und genuin genealogischen Phase angewandten Methodologie die Subjekte immer als Unterworfenen zur Geltung. Die Unterwerfung kulminiert dabei im Zeitalter der Disziplinargesellschaft. Wenn Foucault von der Disziplinargesellschaft spricht, so ist damit die These verbunden, dass sie den Freiraum der Menschen stark einschränkt. Die Disziplinargesellschaften normalisieren und disziplinieren derart, dass die Möglichkeit einer persönlichen Lebensführung stark tangiert wird.⁶⁴⁰ Aber in seiner dritten Phase macht Foucault nun geltend, dass es durchaus Lebensformen gab, welche die Ausarbeitung der persönlichen Lebensführung ermöglichten und als wichtiges Thema aufnahmen. In dieser Hinsicht blickt er in die Antike zurück und macht geltend, dass

⁶³⁹ Butler, Kritik der ethischen Gewalt.

⁶⁴⁰ Menke, Zweierlei Übung, S. 293.

für die Antike die Selbstsorge zentrales Thema war. „Foucault glaubt, das ethische Selbstverständnis, das in der Sorge um sich bewusst ausgestaltet wird, als ‚Lebenskunst‘ und ‚Ästhetik der Existenz‘ näher bestimmen zu können.“⁶⁴¹ Wobei es sich bei der Selbstsorge um eine Schaffung und nicht um eine Entdeckung eines vorhandenen Selbst geht. Es ist dann auch die Tätigkeit des Schaffens, das ihn von einer Ästhetik sprechen lässt.⁶⁴² Menke skizziert den Unterschied zwischen dem disziplinierten Subjekt und dem ästhetischen-existentiellen Subjekt folgendermassen: „Durch disziplinierende Übungen sollen Subjekte hervorgebracht werden, die Normen oder Normalitätsgrade einhalten können, in ästhetischen-existentiellen Übungen dagegen bilden sich Subjekte heraus, die ihr Leben in Autonomie oder persönlicher Entscheidung führen können.“⁶⁴³ Eine Disziplinargesellschaft gibt den Menschen darum vor, was gut/richtig und was falsch ist. Es ist der Übung und dem Subjekt vorgelagert.⁶⁴⁴ Bei den Übungen innerhalb einer Ästhetik der Existenz gilt es Formen der Lebensführung zu gewinnen, die für einen selbst gut sind.⁶⁴⁵ Das heisst, dass es einen Bereich von Erfahrungen gibt, die nicht eindeutig von der Gesellschaft vorgegeben sind, dass es moralische Erfahrungen gibt, die nicht strikte durch ein Gesetz definiert sind. Das Individuum muss sich als moralisches Subjekt allererst gestalten, ohne dass das Subjekt sich mechanisch einem Gesetz unterwerfen müsste.⁶⁴⁶ Die Individuation entsteht damit genau im Moment, in welchem sich ein Mensch eine Existenzweise aneignet, die nicht vorgegeben war. Der Mensch formt sich selbst.

Die neu eingenommene Perspektive scheint ein Gewinn. Denn das Subjekt nur als Unterdrücktes zu erfassen, bringt einige Kurzsichtigkeiten mit sich. Damit wird verständlich, warum Foucault die Disziplin nur als einschränkende Technik in den Blick bekommen hat, was einer einseitigen Betrachtungsweise gleichkommt. Die Technologie der Disziplinierung, sei es in der Armee, in der Fabrik, in der Schule, dient in Foucaults Augen immer nur der Kontrolle und der Formierung von gehörigen Individuen. Diese Betrachtungsweise, die nur das Einschränkende gelten lässt, kann überhaupt nicht sichtbar machen, dass durch Disziplinierung – etwa in der Schule – Wissen vermittelt werden kann, das eine Individuation erst möglich macht.⁶⁴⁷

⁶⁴¹ Hesse, *Ästhetik der Existenz*, S. 305.

⁶⁴² Menke, *Zweierlei Übung*, S. 297f.

⁶⁴³ Ebd. S. 290f.

⁶⁴⁴ Ebd. S. 291.

⁶⁴⁵ Ebd. S. 292.

⁶⁴⁶ Butler, *Was ist Kritik*, S. 228.

⁶⁴⁷ Stiegler, *Von der Biopolitik zur Psychomacht*, S. 94.

Die Entdeckung des zu sich selbst in Beziehung stehenden Subjekts erfolgt bei Foucault über den Themenbereich der Moral. Er stellt fest, dass moralische Normen und Regeln nicht ausreichen, wenn man von der Moral sprechen will. Was dabei vergessen geht, das ist eben genau das zu sich selbst in Beziehung stehende Subjekt. Er entdeckt also ein Subjekt, das sich moralisch formt. Was für ein Subjekt hat Foucault hier entdeckt? Es wird jedenfalls deutlich, dass es sich nicht um ein völlig freies Subjekt handelt. Denn das Subjekt muss sich immer mit den vorgegebenen Codes einer Gesellschaft auseinandersetzen. Der Freiraum entsteht damit in der Art und Weise des Bezuges zu diesen Codes, weniger in der Ausgestaltung der Codes selber. Wenn Foucault dennoch von einer Ästhetik der Existenz spricht, muss man dies also etwas relativieren. Es wird dadurch zwar verständlich, dass er sich mit der Rede von einer Selbstgestaltung als Kunstwerk gegen die Starrheit von Moral, Gesetz und Pflichten abgrenzen möchte. „Das Ästhetische an der Lebenskunst ist vielmehr vor allem, dass sie das Verhältnis zu sich überhaupt als eines versteht, das nicht restlos durch die Vermittlung von Normen oder Wissen bestimmt wird, sich nicht auf Moral oder Selbsterkenntnis reduzieren lässt.“⁶⁴⁸ Der soziale Hintergrund spielt aber immer noch eine wesentliche Rolle, welcher die offenen Gestaltungsräume doch festschreibt.⁶⁴⁹ Aus dieser von Foucault selbst dargelegten Gegebenheit formuliert Saar darum eine Kritik, dass die Rede von einer *Ästhetik* nicht gänzlich angebracht sei. „Die Grundforderung dieser Ethik, die zur sexuellen Mässigung verpflichtet, ohne sie aus einem kodifizierten Verbot abzuleiten, sollte man statt ‚ästhetischer‘ besser ‚asketische Selbststilisierung‘ nennen. So wird klarer, dass die ethische Selbststilisierung keine existenzialistische Selbstwahl, sondern eine Frage von Techniken und Übungen ist, die aber ihre Funktion darin haben, die ethische Haltung zu ‚stützen‘, und nicht darin, etwas gestalterisch ins Werk zu setzen.“⁶⁵⁰ Was Foucault unter einer Ästhetik der Existenz im Bereich der Sexualität versteht, stellt nämlich keine Ersetzung der Moral durch ein ästhetisches Kunstwerk in einem weit umfassenden Sinne dar. Durch die Ästhetisierung soll sich das Subjekt allererst als Moralsubjekt konstituieren, und es gilt, dass sich die Menschen nur als Moralsubjekte verstehen können, wenn sie sich als moralische Subjekte durch Selbsttechniken als solche konstituieren: „[...] keine Konstitution des Moralsubjekts ohne ‚Subjektivierungsweisen‘ und ohne ‚Asketik‘ oder ‚Selbstpraktiken‘, die sie stützen.“⁶⁵¹ Sofern es um die angesprochene Thematik der Sexualität in der Antike geht, so trifft Saar mit seiner Einschätzung einen richtigen Punkt. Die Rede von einer Ästhetik scheint mit Problemen behaftet.

⁶⁴⁸ Saar, Nachwort, S. 330f.

⁶⁴⁹ Ebd. S. 331.

⁶⁵⁰ Ebd. S. 331f.

⁶⁵¹ Foucault, Gebrauch der Lüste, S. 40.

Wenn Foucault bezüglich des Menschen losgelöst von einer geschichtlichen Epoche nicht von einer Natur des Menschen ausgehen möchte, wird zumindest verständlich, warum Foucault gerne von Ästhetisierung spricht oder sagt, dass sich der Mensch wie ein Kunstwerk schaffen kann. Betont wird damit die Gestaltungsfreiheit des Menschen. Diese Gestaltungsfreiheit sollte Foucault zufolge ein Leben lang aufrecht erhalten werden. Dabei wendet sich Foucault gegen jede Art von Festlegungen des Selbst und es gilt sicherlich nicht nur für Michel Foucault den Schreiber, wenn er sagt: „Man sage mir ja nicht, wer ich bin, wer ich zu sein habe.“⁶⁵² Sogar gegen Sartre, den Philosophen der Freiheit, wendet er ein: „Ich denke, theoretisch gesehen vermeidet Sartre die Vorstellung, das Selbst sei etwas Gegebenes, aber über den moralischen Begriff der Authentizität kommt er auf die Vorstellung zurück, dass wir wir selbst sein müssen, durch und durch unser echtes Selbst sein müssen.“⁶⁵³ So untersucht Sartre in seinen Studien über Baudelaire oder Flaubert, ob sie sich in ihrem Leben nach ihrem Selbstentwurf verhalten haben. Dies ist ein Vorgehen, das Foucault überhaupt nicht wünschenswert erscheint. Darum sieht sich Foucault näher bei Nietzsche als bei Sartre.⁶⁵⁴ Der Begriff der Selbstsorge oder der Ästhetik der Existenz dient ihm als Ausgangspunkt für Überlegungen, wohin wir uns bewegen könnten. Dementsprechend fragt er sich beispielsweise: „Aber könnte nicht das Leben eines jeden ein Kunstwerk werden? Warum sollte die Lampe oder das Haus ein Kunstgegenstand sein, nicht aber unser Leben?“⁶⁵⁵

Jaeggi gibt sich von der Kunstwerk-Metaphorik allerdings wenig überzeugt. „Das Selbst als Kunstwerk ist Resultat eines Herstellungsprozesses, es ist ein Produkt. Selbsterfindung ist dann nach dem Muster der poiesis gedacht – und es ist das damit gesetzte Paradigma und die Metaphorik der Produktion, in der sich die Selbsterzeugungsidee verfängt.“⁶⁵⁶ Tatsächlich wäre es besser gewesen, Foucault hätte eine Metaphorik gefunden, die sich nicht an einer zweckgebundenen Produktion von etwas anlehnt, sondern die Handlung nach dem Modell der Praxis betont. Poietisches Handeln ist lernbar und der Weg zum Ziel kann vermittelt werden. Mit der Vollendung des Werkes ist die poietische Handlung schliesslich abgeschlossen. Bei der Praxis hingegen steht der Schaffungsprozess im Vordergrund und dies ist vielmehr das, was auch Foucaults eigener Position näher kommen würde. Ein weiterer Einwand von Jaeggi lautet, dass die Kunstwerkmetaphorik den Anschein gebe, das Selbst würde gewissermassen aus dem Nichts geboren. „Sofern ein Kunstwerk erfunden wird, bezieht es sich nicht auf ir-

⁶⁵² Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 30.

⁶⁵³ Foucault, *Zur Genealogie der Ethik*, S. 473f.

⁶⁵⁴ Ebd. S. 474.

⁶⁵⁵ Ebd. S. 473.

⁶⁵⁶ Jaeggi, *Entfremdung*, S. 225. Vgl. auch Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, S. 27.

gendetwas, das vorher schon da wäre oder das es bestimmen oder bedingen könnte.“ Auch dies würde nicht dem Ansinnen von Foucault entsprechen. Es bleibt hier allerdings die Frage, ob man die Kunstwerkmetaphorik bereits in dieser Weise interpretieren muss, schliesslich wird das Kunstwerk auch aus vorgegebenen Materialien hergestellt. Es gibt also einen gewissen Rahmen, dem das Kunstwerk vorausgeht. Jaeggi möchte in der Folge aber ohnehin einen Vorteil ihrer eigenen Sichtweise einbringen, den man aus Foucaults Sichtweise kontern muss. Jaeggi macht geltend: „Dass man sich, wenn man sich nicht ‚finden‘ kann, auch nicht verfehlen kann, gilt im Rahmen meiner Rekonstruktion also nicht. Auch ohne ‚Finden‘ gibt es ein Gelingen des Aneignungsprozesses, der sich als Gelingen oder Nichtgelingen eines Vollzuges beschreiben lässt.“⁶⁵⁷ Genau eine solche Vorgabe eines eigenen Selbst ist Foucault aber suspekt. Seine Devise lautet: Nicht festlegen – niemals. Warum sollte man eine Person auf einen Entwurf hin analysieren? Freiräume aufzeigen, neue Wege, neue Werke ermöglichen, das waren Foucaults Ziele.

Der Rahmen, innerhalb dessen die Selbstgestaltung geschieht, ist, um dies noch einmal zu betonen, auch gemäss Foucault bereits abgesteckt. Die Selbstgestaltung ist niemals völlig losgelöst von Bedingungen, welche die jeweilige Zeit vorgibt. Dies führt auch zu folgender Konsequenz: Es sind kleine Unterschiede, die einen grossen Unterschied ausmachen können. Am Beispiel der Sexualität zeigt sich klar, dass Foucault nicht davon ausgeht, dass sich die Themenbereiche von einer Epoche zu anderen völlig wandeln würden. Auch die von den Griechen praktizierte Ästhetik der Existenz hebt sich nur in ganz bestimmten Punkten von der Sexualität der anderen Epochen ab. Und dennoch: „Foucaults Insistenz auf der historischen Möglichkeit einer ‚Ästhetik der Existenz‘ beruht auf seiner Auffassung, dass die heutige Macht- und Wissensordnung und die Philosophie der Subjektivität nicht das letzte Wort über heutige Möglichkeiten des Selbstbezugs sind, sondern sich Spielräume denken lassen [...]“⁶⁵⁸ Wenn Foucault zwischen verschiedenen Erfahrungen im Umgang mit der Sexualität unterscheidet, welche die Antike von der Moderne trennt, meint er damit also nicht, dass ganz verschiedene Bereiche problematisiert wurden. „Ja, auch über einen viel längeren Zeitraum hinweg könnte man die Konstanz von Themen, Beunruhigungen und Anforderungen verfolgen, die zwar die christliche Ethik und Moral der modernen europäischen Gesellschaften geprägt haben, die aber bereits im Zentrum des griechischen oder griechisch-römischen Denkens deutlich präsent waren.“⁶⁵⁹ Er will auch nicht sagen, dass in der Antike die Sexualität gar

⁶⁵⁷ Jaeggi, *Entfremdung*, S. 226.

⁶⁵⁸ Saar, *Nachwort*, S. 333.

⁶⁵⁹ Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, S. 23.

nicht problematisiert worden sei. Stattdessen sieht Foucault durchaus dieselben Themen einer Problematisierung ausgesetzt. Vier Themenbereiche hebt Foucault hervor. A) Den Wert des sexuellen Aktes. B) Die Einschränkung des legitimen Partners. C) Die Qualifizierung von Beziehungen zwischen Individuen gleichen Geschlechts. D) Die Enthaltbarkeit. Die Unterschiede zwischen den Epochen betreffen also weniger die Themen, als die Herangehensweise an diese Themen. Es sind aber gerade die kleinen Unterschiede, welche die Differenz ausmachen; die Gemeinsamkeiten sollten deshalb doch nicht zu streng betont werden. Foucault meint darum: „Indessen darf man diese wenigen Hinweise [über die Gemeinsamkeiten] nicht überinterpretieren. Man darf aus ihnen nicht den Schluss ziehen, die Sexualmoral des Christentums und die des Heidentums bildeten eine Kontinuität. Einige Themen, Prinzipien oder Grundbegriffe mögen sich in der einen wie in der andern finden; sie haben darin aber nicht denselben Platz und nicht denselben Wert.“⁶⁶⁰ Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Antike und der Moderne liegt darin, dass die Antike die Sexualität unter der Optik der Selbstsorge und dies zusätzlich von der Sichtweise der Männer thematisiert hat. Die Moderne ausgehend vom Christentum dagegen von allgemein bindenden Verhaltensvorschriften. Man muss sogar davon ausgehen, dass selbst wenn Regeln oder Vorschriften dieselben sind, man immer noch verschiedene Arten und Weisen der Beziehung zu diesen Regeln untersuchen kann. So kann das Treuegebot, eigentlich eine klare Anweisung, innerhalb der christlichen Moral immer noch verschiedene Prägungen annehmen. Man muss sich gemäss Foucault fragen, worauf diese Anweisung gründet. Geht es ganz einfach um die Beachtung des Verbotes mit keiner anderen Person als der Ehefrau Geschlechtsverkehr zu haben? Oder geht es vielmehr um die Beherrschung der eigenen Begierden? Ist bereits der Gedanke an außerehelichen Geschlechtsverkehr „eine Sünde“? Oder geht es letztlich um die Qualität der Beziehung zwischen den Partnern, womit die gegenseitigen Gefühle das Wesentliche ausmachen?⁶⁶¹ Foucault nennt weitere Bereiche, welche die Art und Weise der Problematisierung betreffen, dazu gehört auch die Art und Weise der Unterwerfung zu einer Regel. So könne man sich einer Regel unterwerfen, weil man sich als Teil einer gesellschaftlichen Gruppe sieht, man kann sie praktizieren, weil man sich als Teil einer Tradition sieht oder man kann sie befolgen, weil man einem bestimmten Ideal folgt.⁶⁶² Verschiedene Optionen sind auch bei der Ausarbeitung möglich. Geht es um ein langes Lernen, eines stetigen Aneignens von Regeln oder um eine plötzliche Absage an die Lüste? Ebenso sind Unterschiede beim angestrebten Ziel möglich. Geht es einer Epoche bei der ehelichen Treue um eine Art von Selbstbeherrschung oder

⁶⁶⁰ Ebd. S. 31.

⁶⁶¹ Ebd. S. 37f.

⁶⁶² Ebd. S. 38.

soll sie gar zu einer „Stille der Seele“ führen, „auf gänzliche Fühllosigkeit gegenüber den Regungen der Leidenschaften“?⁶⁶³

Antike und Moderne unterscheiden sich bei der Thematisierung der Lüste in wesentlichen Punkten. Ein wesentlicher Unterschied betrifft die Einbettung der Thematisierung des Sexes (Praxis der sexuellen Handlungen). In der Moderne wird sie nach den Ausführungen Foucaults zu einem dermaßen wichtigen Thema, dass sie als unabhängiges Thema fungiert. In der Antike war das Thema dagegen eingebettet in eine Ethik des Begehrens, wo auch das Essen oder Trinken ihren Platz fanden und es in allgemeiner Form darum ging, angemessen mit diesen Begehren umzugehen. Eine zweite wichtige Unterscheidung betrifft die Weise, wie der Diskurs von den Menschen zu erfassen ist. In der Moderne geht es um Vorschriften, deren Reichweite universal sind und die in absoluter Weise zu befolgen sind.⁶⁶⁴ In der Antike waren die Forderungen eher als Zugabe zur bestehenden Moral gedacht. Die Anweisungen verstehen sich mehr als Ratschläge, denn als vorschreibender Diskurs. Dabei sind die Empfehlungen an ein bestimmtes Publikum gerichtet. „Es ist eine Männermoral [...] sie ist eine Ausarbeitung des männlichen Verhaltens vom Standpunkt der Männer aus und mit dem Ziel, ihrer Lebensführung Form zu geben.“⁶⁶⁵ Und weiter führt Foucault aus: „Ja, sie wendet sich an die Männer nicht wegen solcher Verhaltensweisen, die von allgemein anerkannten, in den Gesetzbüchern, Gebräuchen oder religiösen Vorschriften feierlich erinnerten Verbote betroffen sind. Sie spricht bei ihnen vielmehr die Verhaltensweisen an, in denen sie gerade von ihrem Recht, von ihrer Macht, von ihrer Autorität und von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen haben [...].“⁶⁶⁶ Das klingt verdächtig nietzscheanisch, wenn man sich die Ausführungen zur Herren-Moral vor Augen hält. Angesprochen ist ein Publikum, das man als Herren-Publikum verstehen kann. Es sind Leute mit bestimmten Rechten, das heisst. wohl auch Vorrechten, die eine bestimmte Macht inne haben und eine Autorität besitzen. Es ist explizit kein Publikum, das sich durch eine Gleichheit mit allen anderen Menschen auszeichnen würde. Darum sei auch erwähnt, dass Foucault trotz allen Sympathiebekundungen gegenüber der Antike kein Plädoyer zur Rückkehr zu dieser Lebensform hält. Dagegen wehrt er sich entschieden.⁶⁶⁷ Die Sympathiebekundungen laufen vor allem darauf hinaus, dass er dort die Selbstarbeit thematisiert sieht. „Von der Antike zum Christentum geht man von einer Moral, die im Wesentlichen Suche nach einer persönlichen Ethik war, zu einer Moral als Gehorsam gegenüber einem System

⁶⁶³ Ebd. S. 39.

⁶⁶⁴ Ebd. S. 31.

⁶⁶⁵ Ebd. S. 33.

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ Veyne, Foucault, S. 130: „Die Affinität zwischen Foucault und der antiken Moral beruht auf einem einzigen Punkt: der Arbeit am eigenen Ich, dem Stil.“

von Regeln über. Und für die Antike interessiere ich mich, weil aus einer ganzen Reihe von Gründen die Idee eine Moral als Gehorsam gegenüber einem Kodex von Regeln jetzt dabei ist zu verschwinden, bereits verschwunden ist. Und diesem Fehlen einer Moral entspricht eine Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz.“⁶⁶⁸ Die Ausarbeitung einer neuen Moral bedarf also der Selbsttechnologien, der Sorge um sich. Der Kritikbegriff lässt sich dabei mit der Sorge um sich verbinden und kann als kritische Sorge betitelt werden, sofern sich die Sorge auf die Frage bezieht, wie es möglich ist, nicht derart regiert zu werden.

3.5.3. Kritik

Die Herangehensweise an die Moral lassen zwischen Foucault und der Tugendethik einige Gemeinsamkeiten entdecken. Es ist die Haltung beziehungsweise der Charakter, der bei Foucault und den Tugendethikern von grosser Bedeutung ist. „Virtue ethicists are united by one core thesis: that modern moral theories have placed far too much stress on, variously, rules, duties and consequences, and accordingly have overlooked the true primary locus of ethics: the character of the agent.“⁶⁶⁹ Erwähnenswert ist dabei, dass die meisten Tugendethiker sich stark auf Aristoteles beziehen, Foucault hingegen hat sich nicht mit ihm, sondern mit Texten aus späterer Zeit (hellenistischer und römischer Epoche) auseinandergesetzt, wobei hier die Bezüge insbesondere auch auf Platon von Bedeutung sind.⁶⁷⁰ Aber die Stossrichtung lässt sich bei beiden auf denselben Nenner bringen. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht der Charakter, die Haltung einer Person und nicht Codes oder Pflichten.⁶⁷¹ Bei Foucault lohnt es sich, den Begriff der Tugend vor allem auch mit dem Begriff der Kritik zu verbinden. Es ist Butler, die eine Verbindung zwischen Kritik und Tugend bei Foucault herausgearbeitet hat. Hoy hat in Bezug auf Butler zwar eingewendet, dass dies eine Lesart sei, die man bei Foucault nicht ausgearbeitet vorfindet.⁶⁷² Es handelt sich um eine Verbindung, die Foucault aber doch selbst eingebracht hat.⁶⁷³ Und wie Butler bin ich der Meinung, dass es sich um eine Lesart handelt, die sich aufgrund Foucaults Ausführungen zur Kritik und zur Selbstsorge (als Haltung gegenüber sich selbst) sinnvollerweise betonen lässt. Butler greift den Zusammenhang wie folgt auf: „Er [Foucault] schreibt, ‚dass etwas an der Kritik der Tugend verwandt

⁶⁶⁸ Foucault, Eine Ästhetik der Existenz, S. 905.

⁶⁶⁹ Levy, Foucault as Virtue Ethicist, S. 21.

⁶⁷⁰ Ebd. S. 23.

⁶⁷¹ Ebd. S. 22.

⁶⁷² Hoy, Critical Resistance, S. 95: „However, I take her account of virtue to be an original contribution of her own. Foucault does not seem to have developed his thought about virtue much in this lecture [...]“

⁶⁷³ Butler, Was ist Kritik, S. 227.

ist'. Und dann sagt er etwas vielleicht noch Überraschenderes: ‚Diese kritische Haltung ist Tugend im allgemeinen.‘⁶⁷⁴ Tugend ist also nicht eine Befolgung von objektiven Normen, sondern ein Verhältnis, das man zu sich selbst einnimmt. So ist der Begriff der Tugend bei Foucault in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Einerseits macht er darauf aufmerksam, dass man eine Geschichte der bisherigen Moral nicht adäquat schreiben könne, wenn man nicht berücksichtige, dass Normen nur einen ganz spezifischen Teil im Rahmen der Moral ausmachen (wir haben dies weiter oben festgehalten). Denn es genügt nicht alleine eine Geschichte der Codes zu liefern, weil man damit noch nicht erklärt habe, wie sich die Subjekte in Bezug auf diese Codes verhalten haben; wie sie diese Codes angeeignet haben. Der Selbstbezug ergibt sich letztlich aus einer Arbeit des Selbst in Auseinandersetzung mit sich selbst und den Codes. Andererseits, indem Foucault den Begriff der Tugend mit der Ausübung von Kritik (unabhängig vom Bereich des Moralischen) in Zusammenhang bringt.

Kritik beginnt bei Foucault mit der Hinterfragung der gegenwärtigen Praktiken, aber eine solche Hinterfragung bedarf der Arbeit an sich selbst. Sie geht mit einer Selbsttransformation in Bezug auf die bestehenden Verhaltensregeln einher. Zuerst muss nämlich sichtbar gemacht werden, in welchen Abhängigkeiten wir überhaupt verstrickt sind. Man muss zum Vorschein bringen, was so nahe an uns ist und doch nicht gesehen wird.⁶⁷⁵ Dieser Vorgang hat aber mehr mit einer prozesshaften Auseinandersetzung, denn einfach mit einem sich Informieren zu tun. Das Subjekt kann nicht einfach Wissen einholen, es muss an sich arbeiten. Das Modell verweist daher mehr auf das sorgsame Subjekt bei Platon, denn ein Behälter-Subjekt bei Descartes. In den Vorlesungen, die unter dem Titel *Hermeneutik des Subjekts* nachgelesen werden können, unterscheidet Foucault zwei Modelle, welche die Beziehung zur Wahrheit, betreffen: jenes bei Platon und jenes bei Descartes. Bei Platon muss eine Person an sich arbeiten, damit sie wahrheitsfähig wird, bei Descartes müssen zwar die Umstände stimmen, damit ein Subjekt sich Wissen aneignen kann, aber es ist keine Arbeit an sich selbst notwendig. Das Wissen lässt sich gewissermassen eintrichtern. Offensichtlich knüpft Foucault bei Platon nicht dort an, wo es darum geht, zu sagen, dass die Wahrheit überhaupt gefunden werden kann. Er knüpft aber beim Platon an, der davon ausgeht, dass Wissen nicht einfach dem Subjekt eingetrichtert werden kann, sondern dass Wissen mit Selbsttransformation einhergeht. Bei Platon soll diese Transformation, ein beschwerlicher Weg, wie auch das Höhlengleichnis Kund tut, zur Wahrheit führen, bei Foucault soll die Selbsttransformation zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Bestehenden führen – ohne auf Wahrheiten zu rekurren. Die kritische

⁶⁷⁴ Ebd.

⁶⁷⁵ Lemke, Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 365.

Grundfrage lautet bei Foucault: „Wie ist es möglich, dass man nicht derartig regiert wird?“ Weil Personen aber immer schon in bestehende Ordnungssysteme eingebunden sind, entsteht die Möglichkeit zur Kritik derselben erst, falls eine Distanz zu diesem Ordnungssystem geschaffen werden kann. Es bedarf einer Portion Ungehorsamkeit. Sich in dieser kritischen Ungehorsamkeit zu bilden, das wäre dann die kritische Tugend. In Butlers Worten: „Dies wird die Signatur der ‚kritischen Haltung‘ und ihrer besonderen Tugend sein“⁶⁷⁶ – „Man könnte auch sagen, das Subjekt ist gezwungen, sich in Praktiken zu formen, die mehr oder weniger schon da sind. Vollzieht sich diese Selbst-Bildung jedoch im Ungehorsam gegenüber den Prinzipien, von denen man geformt ist, wird Tugend jene Praxis, durch welche das Selbst sich in der Entunterwerfung bildet, was bedeutet, dass es seine Deformation als Subjekt riskiert [...]“.⁶⁷⁷

Dass von Entunterwerfung und nicht von Befreiung die Rede ist, hängt damit zusammen, dass Foucault normative Konnotationen vermeiden möchte: Für ihn gibt es keinen Zustand, den man als Zustand der Freiheit definieren könnte, insofern man sich etwa aus einem falschen Bewusstsein befreien könnte. Man bleibt auch immer ein Unterworfener und Freiheit besteht nur innerhalb von Machtverhältnissen. In einem Interview antwortet er auf die Frage, ob man die Arbeit des Selbst an sich selbst als eine Art Befreiung verstehen kann: „Ich wäre hier etwas vorsichtiger. Ich war immer etwas misstrauisch in Bezug auf das allgemeine Thema der Befreiung, denn wenn man es nicht mit einer gewissen Vorsicht und innerhalb bestimmter Grenzen angeht, läuft man Gefahr, auf die Vorstellung zurückzufallen, dass es ein Wesen, eine Natur des Menschen gäbe, die sich infolge einer Reihe historischer, ökonomischer und sozialer Prozesse in und durch Repressionsmechanismen entfremdet und eingesperrt wird.“⁶⁷⁸

Darum geht es bei der Kritik auch nicht um die Frage, wie man unregierbar wird, sondern es geht um die Frage, wie es möglich ist nicht derartig regiert zu werden. Für Foucault gibt es zwar verschieden starke Formen von Unterwerfungssystemen – in diesem Sinne gibt es Ordnungen, welche mehr Spielraum (mehr Freiheiten) erlauben und solche mit weniger Möglichkeiten, weiter an sich selbst zu arbeiten; gefährlich sind für Foucault aber Ordnungssysteme – und das ist nun für den Begriff der Kritik im Allgemeinen von Bedeutung –, welche generell nicht mehr hinterfragt werden können und dabei die Frage, ob ich überhaupt so sein möchte, ausgespart bleibt. Es will alles das zur Frage machen, was festgefügt ist. Diese Hinterfragung ist aber als Prozess zu sehen, es ist Selbstarbeit notwendig.

⁶⁷⁶ Butler, Was ist Kritik, S. 232.

⁶⁷⁷ Ebd. S. 246.

⁶⁷⁸ Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, S. 876.

Foucault kommt ohne die Unterstellung einer wahren Freiheit aus. Die Freiheit meint nicht einen ganz bestimmten Inhalt, womit es etwa eine wahre Natur des Menschen wiederzuentdecken gäbe, die von ganz bestimmten Repressionsmechanismen entfremdet worden wäre. Freiheit vollzieht sich in der Praxis, nämlich dann wenn die bestehenden Ordnungsformen transformiert werden und wenn Kritik an der bestehenden Ordnung vollzogen wird. Es gibt keine zeitlosen Wahrheiten über das Subjekt, darum kann sich auch eine Moral nicht auf solche Urteile berufen. Kritisieren kann auch kein Urteilen mehr sein. „Ich kann mir nicht helfen, aber ich stelle mir eine Kritik vor, die nicht zu urteilen versucht, sondern einem Werk, einem Buch, einer Idee zum Dasein verhilft [...]. Sie vermehrt nicht Urteile, sondern Zeichen des Dasein.“⁶⁷⁹ Es geht nicht um Wahrheiten, sondern um Möglichkeiten des Seins. Die hier zur Diskussion stehende Kritik dient einer Bewusstseinsmachung, wer wir sind. Wenn wir nicht mit dem zusammenfallen, was uns die Ordnungsstrukturen vorgeben, so will Foucault zur Kenntlichmachung dieser Ordnungen verhelfen. Die Menschen sehen sich sodann mit der Frage konfrontiert: Gegeben dieser Ordnungsstrukturen, wollen wir auf diese Weise existieren, wie wir in der Tat existieren? Es ist ein Aufruf zur Problematisierung des Gegenwärtigen.

Das Urteilen setzt immer etwas voraus, was jenseits einer Ontologie steht. Das Gute über dem Sein. Im Unterschied zu Nietzsche, der einen normativen Massstab präsentiert, finden wir bei Foucault, was eine normative Richtschnur anbelangt, eine Leerstelle. Wir finden uns mit einer Art von Denken konfrontiert, das explizit nicht moralisch sein will, wenn man darunter ein Denken versteht, das Urteile in gut und böse vornimmt. Foucaults Bemühungen sind im Aufsuchen eines Denkens zu sehen, das nicht urteilt, sondern jenseits des Urteilens kritisch ist.⁶⁸⁰ Foucault ist in dieser Hinsicht ein völlig unpolitischer Denker, weil er uns vor diesem theoretischen Hintergrund gar nicht die Richtung weisen kann, wohin man schreiten soll. Er ist aber dennoch ein völlig politischer Denker, insofern er alles in Frage stellen möchte, und in diesem Sinn alles politisieren möchte. Foucaults Ansatz geht tiefer als dies ein Denken ermöglicht, das urteilt. Die Kritik soll das Bewertungssystem, in welchem wir uns vorfinden, nämlich erst kenntlich machen.⁶⁸¹ „Die Lektüre von Überwachen und Strafen oder Der Wille zum Wissen sagt uns nicht, was wir zu tun haben. Diese Bücher enthalten weder die Skizzierung konkreter Alternativen noch die Proklamation eines politischen Programms. Sie sind ‚Problematisierungen‘ [...]“⁶⁸²

⁶⁷⁹ Foucault, Der maskierte Philosoph, S. 132.

⁶⁸⁰ Butler, Was ist Kritik, S. 223.

⁶⁸¹ Ebd. S. 225.

⁶⁸² Lemke, Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 364.

Ein Vorwurf ist schnell gefunden. Wenn Foucault nicht angeben kann, wohin es gehen soll, warum dann überhaupt kritisch sein? „Was ist mit einer solch gewonnenen Freiheit gewonnen?“, lässt sich fragen, wenn Foucault aufgrund seines Wahrheitsrelativismus nicht einmal feste normative Kriterien angeben kann, die zu einer Stellungnahme für oder gegen ein bestimmtes System einladen können. „Warum überhaupt Freiheit?“, da nur noch von Rationalitäten, anstelle von *der* Rationalität die Rede sein kann. „Wenn es aber nur noch um die Mobilisierung von Gegenmacht, um finsternenreiche Kämpfe und Konfrontation geht, stellt sich die Frage, warum wir denn dieser, im Blutkreislauf des modernen Gesellschaftskörpers zirkulierenden allgegenwärtigen Macht überhaupt Widerstand leisten sollten, statt uns ihr zu fügen.“⁶⁸³ Warum also überhaupt kämpfen? Taylor gibt schliesslich zu bedenken, Foucaults Position „leaves out – or better, [...] blocks out – the possibility of a change of life form that can be understood as a move toward greater freedom.“⁶⁸⁴

Dabei leuchtet schnell einmal ein, dass Kritik dem Grundsatz nach nicht konstruktiv zu bewerten braucht.⁶⁸⁵ Dies ist natürlich nicht verboten (wie Adorno meint), aber es ist auch nicht notwendig (wie Habermas meint). Adorno zufolge darf auf das negative Urteil kein konstruktiver Ansatz geliefert werden, weil die messianische Zukunft nicht benannt werden darf, sofern der Glanz der Zukunft beibehalten werden soll.⁶⁸⁶ Für Habermas hingegen bedarf es einer Angabe der Basis, von wo aus kritisiert wird. Dass Kritik nicht konstruktiv sein muss, zeigt ein Beispiel aus dem Alltag. Jemand mag die Farbe eines Hauses als schrecklich disqualifizieren und niemand fände diese Kritik fraglich, wenn ich nicht zugleich angebe, welche Farbe das Haus nun haben sollte. „Wohl wird mancher mit mir nicht einig gehen und die Farbe des Hauses loben oder wenigstens annehmbar finden. Aber niemand wird, was ich sage, für indiskutabel halten, weil ich mich auf das kritische Urteil allein beschränkt habe. So zu reden ist vielmehr durchaus üblich.“⁶⁸⁷ Foucault geht nicht davon aus, dass zugleich ein konstruktiver Ansatz geliefert werden muss, aber mit ihm befinden wir uns nicht einfach in einer Mittelposition zwischen Adorno und Habermas. Der wesentliche Punkt ist ein anderer. Bei Foucault soll Kritik nicht urteilen, sondern überhaupt ein informiertes Urteilen allererst ermöglichen.

Dabei will Foucault ohne feste normative Kriterien auskommen und macht einen Wahrheitsrelativismus geltend. Der Begriff „Wahrheit“ gewinnt für ihn nur *innerhalb* von Ordnungssystemen an Bedeutung. „Ich glaube jedoch, dass der imperative Diskurs, der in der Ordnung der

⁶⁸³ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 333.

⁶⁸⁴ Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, S. 347.

⁶⁸⁵ Bittner, *Kritik, und wie es besser wäre*, S.146-149.

⁶⁸⁶ Ebd. S. 147.

⁶⁸⁷ Ebd. S. 147.

Theorie darin besteht zu sagen, ‚liebt dies, verabscheut jenes, dieses ist gut, jenes schlecht, seid dafür, nehmt euch davor in acht‘, dass all dies, im Moment jedenfalls, mir nicht anderes zu sein scheint als ein ästhetischer Diskurs, der seine Begründung nur in Entscheidungen ästhetischer Natur finden kann.“⁶⁸⁸ Wollte er feste normative Kriterien liefern, gälte es ausserdem Taylors Inkohärenzvorwurf ernst zu nehmen. Dann müsste der Machtbegriff tatsächlich in einem Gegensatz zum Freiheitsbegriff entwickelt werden. Verfolgt man Foucaults Weg, vergibt man einen normativen Standpunkt jedoch nicht gänzlich. In „abgeschwächter Form“ bleiben Stellungnahmen möglich. Dass man keinen festen normativen Massstab liefern kann, heisst nämlich „nur“, dass man nicht von allen verlangen kann, dass eine geforderte Ordnung als bestmögliche Ordnung akzeptiert wird. Es gibt also immer einen weiteren Standpunkt, der sich mit – von diesem Standpunkt aus gesehen – guten Gründen verteidigen liesse. Dies heisst aber nicht, dass man keinen bestimmten Standpunkt einnehmen kann, dass man keine Interessen vertreten kann; und es heisst nicht, dass die eigenen Schriften von keinen eigenen Interessen geleitet und motiviert sein können.⁶⁸⁹

Es gibt allerdings keinen strengen Übergang von der Theorie zur Praxis. Durch Theorien wird daher nicht geklärt werden können – nicht an sich –, was man tun soll, welchen Standpunkt eingenommen werden soll. Dies weil die eigenen Interessen nur aus sich selbst heraus, also zirkulär, begründbar sind. Eine schwache Form von Normativität ohne feste Kriterien, die eigentlich gar nicht schwach sein müsste, denn von einer eingenommenen Position aus können die Interessen durchaus verteidigt und begründet werden, bleibt aber im Bereich des Möglichen. Foucault bezieht nun aber nicht, wie man erwarten könnte, eine klare Position, die er verteidigen möchte. Er möchte überhaupt nicht – möglichst wenig auf jeden Fall –, normativ argumentieren. Die Devise lautet: Auf keinen Fall festlegen. Während etwa Richard Rorty, der ebenfalls ohne feste normative Kriterien auskommen will, betont, er sei ein liberaler Demokrat, entzieht sich Foucault möglichst weitgehend einer Festlegung.⁶⁹⁰ Und weil er sich nicht festlegt, kann er auch nicht Stellung beziehen und normativ argumentieren. Wo liegt also der Unterschied zwischen Rorty und Foucault? Rorty glaubt zwar nicht, dass es ewige Wahrheiten gibt, glaubt daher auch nicht, dass die Position, welche er vertritt, durch eine Letztbegründung verteidigt werden kann. Nichtsdestoweniger bezeichnet er sich als liberalen Demokraten. Zumindest für den öffentlichen Bereich, wo die Regelung des Zusammenlebens mit anderen Menschen geklärt werden muss, betont er die Zugehörigkeit zu einer Gruppe (li-

⁶⁸⁸ Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, S. 15f.

⁶⁸⁹ Owen, *Kritik und Gefangenschaft*, S. 139.

⁶⁹⁰ Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, S. 115.

berale Demokraten) und identifiziert sich mit ihr. Das Bekenntnis dazu gibt ihm sogleich normative Prüfsteine für die Richtigkeit und Falschheit von Überzeugungen zur Hand. Foucault dagegen verneint die Möglichkeit einer Letztbegründung und drückt sich auch (weitgehend) von einem Positionsbezug.

Betonen wir vorerst noch einmal dies: Foucault könnte aufgrund seines Wahrheitsrelativismus durchaus interessengeleitet seine Werke schreiben, er könnte normativ argumentieren. Und wir haben soeben festgehalten, dass er nur weitgehend von einem Positionsbezug absieht. Ein Restnormativismus bleibt zurück. Es scheint nämlich evident, dass Foucault in seinen Werken auf eine bestimmte Art Stellung bezieht und sei es nur durch stilistische Kniffe – wir denken vor allem an *Überwachen und Strafen*, wo er das Disziplinardispositiv in einem schlechten Licht erscheinen lässt. Systeme, die durch nicht allzu stark disziplinierende Machttechnologien möglichst viele Handlungsoptionen offen lassen, gehören sicherlich zu den Interessen, welche Foucault vertritt.⁶⁹¹ „Zunächst muss man sich vor Augen führen, dass mit der Feststellung, die Genealogie liefere keine normative Kriterien, nicht zugleich behauptet wird, sie sei nicht durch ganz bestimmte normative Interessen motiviert. Ausdrücklich benennt Foucault ein Interesse an Freiheit oder, genauer, an Selbstregierung als Movens der Genealogie [...]“⁶⁹² So spricht sich Foucault explizit dafür aus, dass man eine neue Art von Individualität finden müsse, die mehr Selbstbestimmung ermögliche.⁶⁹³

Freilich darf dies aber doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Foucault sehr zurückhaltend war, sich einer „Wir-Gruppe“ anzuschliessen, also Position zu beziehen. Er wollte sich im Grunde genommen überhaupt nicht verpflichten. Wenn er das Disziplinardispositiv geisselt, dann nur um ein Denken zu idealisieren, bei dem man sich gerade nicht festzulegen braucht. Wo man nicht zu sagen braucht, wer man ist, und sich jederzeit neu kreieren kann. Mit anderen Worten, er bezieht nur insofern Position, als dass er erklärt, man solle nicht Position beziehen müssen. Das in Frage stellen von „Wir-Gruppen“, von bestehenden Ordnungen, von eingenommenen Positionen, gehörte deshalb zu seinen zentralen Anliegen. Denn „das Problem besteht gerade darin herauszufinden“, wie er in einer Erwiderung auf Rorty sagte, „ob es wirklich angebracht ist, sich innerhalb eines ‚Wir‘ zu platzieren, um die Prinzipien, die man anerkennt, und die Werte, die man akzeptiert, geltend zu machen; oder ob man nicht mit der Ausarbeitung der Frage die zukünftige Ausbildung eines ‚Wir‘ möglich machen muss. Das ‚Wir‘ scheint mir somit nicht der Frage vorausgehen zu dürfen; es *kann bloss das Ergebnis* –

⁶⁹¹ Owen, Kritik und Gefangenschaft, S. 139.

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ Foucault, Subjekt und Macht, S. 280: „Wir müssen nach neuen Formen der Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt.“

und das zwangsläufig vorläufige Ergebnis – der Frage sein, so wie sie sich in den neuen Ausdrücken stellt, in denen man sie formuliert. [Hervorhebung d. A.]“⁶⁹⁴ Das Offenlegen von neuen Denkweisen erhält bei ihm deshalb, wenn er so spricht – und dies mag in der Tat sonderbar erscheinen –, einen gleichsam *immanenten* Wert.

Kommen wir ein letztes Mal auf Taylor zurück. Er macht in seiner Erwiderung auf Foucault geltend, dass *zumindest in retrospektiver Weise* von einem Zuwachs an Freiheit die Rede sein kann – Foucault mit seiner Position, aufgrund des Wahrheitsrelativismus, diesen Zugang aber versperrt. Er begründet seine Ansicht mit Beispielen aus der alltäglichen Erfahrungswelt. „Biographically, we see examples all the time. After a long period of stress and confusion, I come to see that I really love A, or I really do not want to take that job. I now see *retrospectively* that the image of myself as quite free and uncommitted had a merely superficial hold on me [Hervorhebung d. A.]“⁶⁹⁵

Retrospektiv von Wahrheit(en) zu sprechen, heisst demnach, dass zumindest *nach* einer vollführten Handlung, die Handlung auf ein Wahrheitskriterium beurteilt werden könnte. Die danach gemachte Erfahrung könnte letztlich einen Beweis für die Richtigkeit der Entscheidung liefern. Als Kriterium kommt in den oben von Taylor genannten Fällen die Zufriedenheit einer Person mit der erlangten Situation in Frage. Die Person wird sich mit der nun erlangten Position *identifizieren* können. Der Vorteil lediglich nachträglich von Wahrheiten zu sprechen, liegt natürlich darin, dass einer Person mehrere Optionen, wie sie das Leben gestalten soll, offen stehen. Keine der Optionen scheint aber im Vornherein besser als die andere zu sein. Solche gleichwertigen Optionen lassen sich auf jeden Fall leicht konstruieren. Alleine was die Berufswahl anbelangt, wäre es vermessen, wollte jemand behaupten, eine bestimmte Person könne nur einen ganz bestimmten Beruf wählen, wolle er zufrieden leben. Die Behauptung, „Du wirst nur (und nur dann) glücklich, wenn du Metzger wirst“, trifft ins Leere.

Stellen wir sogleich die Frage, was Foucault daran hindert, Taylors Vorstellung eines rückwirkenden Wahrheitskriteriums einen befriedigenden Sinn zu verleihen. Warum sollen wir nicht eine bestimmte Ordnung als freier bezeichnen können? Die vorhin gemachten Ausführungen in Bezug auf normative Kriterien bringen mich dazu, zu sagen, dass Foucault gegenüber Taylors Auffassung nicht einfach wegen seinem Wahrheitsrelativismus, folglich wegen der Zurückweisung eines universellen Standpunktes, skeptisch wäre. Auch ohne feste normative Kriterien besteht die Möglichkeit zu einem Positionsbezug. Es wäre also möglich, dass

⁶⁹⁴ Foucault, Polemik, Politik und Problematisierungen, S. 728.

⁶⁹⁵ Taylor, Foucault on Freedom and Truth, S. 347.

für eine Beurteilung zwar erst Kriterien zur Verfügung stehen, sofern man sich mit einer angenommenen Ordnung nachträglich zu identifizieren beginnt. Von der eingenommenen Position aus (einer angenommenen Identität aus) liessen sich verschiedene Ordnungsstrukturen aber beurteilen. Der Grund, warum Foucault gegenüber Taylors Auffassung skeptisch wäre, wird vielmehr in der Zurückweisung eines normativen Standpunktes an sich zu suchen sein. Foucault will eben gar keine Position beziehen. Die Hinterfragung von Ordnungsstrukturen bleibt nun eine permanent zu wiederholende Aufgabe, eine Identifizierung, ein vorläufiges Ergebnis. Keine Position darf verlangen, dass man ihr Vertrauen schenkt, oder ihr weiterhin Vertrauen schenkt, sofern man dies in vorläufiger Weise getan hat. Damit können wir sagen, dass Foucaults Ansicht uns nur gefallen kann, wenn wir die Betonung eines „Wir“, das Einnehmen einer bestimmten Position, die relativ feste Annahme einer Identität für unangebracht halten. Um seiner Konzeption allerdings Inkohärenz vorzuwerfen, müssen wir die Meinung vertreten, es gebe feste normative Kriterien, also Kriterien, die in nichtzirkulärer Weise begründbar wären.

4. Genealogie bei Nietzsche versus Genealogie bei Foucault

Genealogie kann, wie ich ausgeführt habe, als eigenständige kritische Methode angesehen werden. Sie beginnt mit dem Grundgedanken, dass wir über viele Gewohnheiten, die wir uns angeeignet haben, keine Rechenschaft ablegen können. Diese Rechenschaft über sich selbst fordert der Genealoge ein. Ziel und Zweck ist dabei eine Kritik des Gegenwärtigen. Der Weg führt über einen Perspektivenwechsel des Gegenwärtigen mittels Historisierung und durch den Perspektivenwechsel soll die Kontingenz, die Machtverwobenheit und eine bisher nicht bekannt funktionale Seite des Gegenwärtigen aufgezeigt werden. Eine Genealogie begibt sich also auf eine Spurensuche, welche zu den Gründen vorstösst, warum wir dies oder jenes praktizieren. Die Spurensuche oder Suche nach dem Ursprung einer Praxis ist dabei stets mit einem kritischen Gestus verbunden und soll zu folgender Frage führen: Nachdem wir diese Geschichte über diese Praxis gehört haben, wollen wir tatsächlich sein, wer wir geworden sind? Die Ausführungen zu den beiden Autoren haben aber auch erkennen lassen, dass die Vorgehensweisen und Grundprämissen, die zum Ziel führen, keinesfalls deckungsgleich sind. Diese Unterschiede nicht zu vernachlässigen, scheint mir wichtig zu sein; gerade wenn man mit dem grundsätzlichen Programm der Genealogie sympathisiert. Das Aufzeigen der Unterschiede führt einerseits zu einem vertieften Verständnis der jeweiligen Vorhaben, andererseits führt es uns auch zu Wegschneisen, bei welchen methodische Entscheide oder Grundprämissen zur Debatte stehen, über welche man sich Rechenschaft ablegen muss, sofern Genealogie als Methode ernst genommen wird. In diesem letzten Teil der Arbeit wird deshalb ein Vergleich zwischen den methodischen Herangehensweisen der beiden behandelten Autoren unternommen, der sich auf die Unterschiede konzentriert. Wir betrachten der Reihe nach folgende drei Bereiche, die für die Genealogie alle wesentlich sind. A) *Genealogie als Kritik* (4.1. Normative Genealogie versus Genealogie als Kritik): Wo unterscheiden sich die beiden in ihrem Kritikverständnis? B) *Genealogie als Geschichtsschreibung und Historisierung* (4.2. *Historische Psychologie versus Historisierung*): Welche unterschiedlichen Rollen spielt die Geschichte und Geschichtlichkeit bei den beiden Philosophen? C) *Genealogie als Machtanalyse von Subjekten* (4.3. *Sich gegenüber stehende Kräfte versus ein Körper*): Welche unterschiedlichen Auffassungen liegen den Positionen der beiden zugrunde, wenn es um die Frage geht, von welchen Mächten das Subjekt geprägt wird?

4.1. Normative Genealogie versus Genealogie als Kritik

Der grosse Unterschied zwischen Nietzsche und Foucault besteht in Bezug auf das Kritikverständnis darin, dass Nietzsche die gegenwärtige Moral von einem eigenen moralischen Standpunkt kritisierte, währenddem bei Foucault eine solche Basis fehlt. Die Rolle, welche einer Genealogie zukommt, ist deshalb nicht dieselbe. Für Nietzsche ist die Genealogie ein Mittel, eine andere Perspektive auf die Gegenwart zu werfen, so dass wir nachdenklich über unsere eigenen Praktiken gestimmt werden. Er kritisiert die Moral aber immer auch von einem eigenen, der Moral externen Standpunkt aus. Die gegenwärtige Sklaven-Moral schneidet bei ihm nicht gut ab, weil er eine Herren-Moral bevorzugen würde. Bei Foucault hingegen könnte man sagen, dass er der Versuchung einer solchen Beurteilung widersteht.⁶⁹⁶ Zwar sind seine Arbeiten mit einem kritischen Gestus geschrieben, man muss also vermuten, dass er seine Bücher schreibt, weil er mit den gegenwärtigen Praktiken nicht einverstanden ist. Er verzichtet aber darauf, einen normativen Standpunkt zu liefern, von dem aus die Gegenwart beurteilt werden kann. In dieser Hinsicht lässt er uns mit seinen Büchern alleine, sie sollen uns aber aufrütteln und mindestens zum Nachdenken bewegen, ob wir tatsächlich sein wollen, was wir geworden sind.

Die Frage, warum man kritisch sein soll, wird darum aus Sicht der beiden Autoren verschiedenen zu beantworten sein. Bei Nietzsche ergibt sich der Anlass zur Kritik ausgehend von der normativen Basis. Was dieser Basis nicht entspricht, ist kritikwürdig. Für Foucault wird Kritik vielmehr zu einer unendlichen Aufgabe. Seine Position lehrt uns, dass jede Praxis mit Machtpraktiken in Verbindung steht und wir uns stets von Neuem veranlasst sehen, zu fragen, ob wir diese Machtpraktiken gutheissen können. Die kritische Haltung wird darum zu einem Prozess, der nie enden kann. Die Frage, wer wir sind, verändert sich durch die Zeit und bleibt damit immer aktuell.⁶⁹⁷ In einem Artikel zu Kant und zur Aufklärung wirft Foucault die Frage auf, ob man eine solche kritische Haltung nicht als Form von Aufklärung sehen könnte. Aufklärung sei nicht inhaltlich festzumachen, sondern als Haltung zu charakterisieren. Dabei möchte er diese Auffassung von Aufklärung nicht als innovative Einführung des Begriffes verstehen, sondern er sieht Parallelen zu Kant. Dieser habe in seinem Aufsatz *Was ist Aufklärung?* erstmals die Frage gestellt, wer wir heute, in dieser Zeit sind. Der Bezug zur Gegenwart sei explizit thematisiert worden. Aufklärung sei darum mit einem bestimmten Typ von Fragestellung verbunden, und die Art der Fragestellung (und nicht inhaltliche Merkmale) können darum als Bindeglied zur Aufklärung als geschichtliche Epoche dienen. „Ich wollte zum einen

⁶⁹⁶ Voirol, Foucault, Habermas et les problèmes actuels de la théorie sociale, S. 118.

⁶⁹⁷ Foucault, Was ist Aufklärung, S. 699f.

die Verwurzelung einer Art philosophischen Fragens, das zugleich die Beziehung zur Gegenwart, die geschichtliche Seinsweise und die Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt problematisiert, in der *Aufklärung* hervorheben; ich wollte zum anderen deutlich machen, dass der Faden, der uns auf diese Weise mit der *Aufklärung* verbinden kann, nicht die Treue zu den Elementen einer Lehre, sondern vielmehr die permanente Reaktivierung einer Haltung ist, das heisst eines philosophischen *ethos*.“⁶⁹⁸ Foucault bezieht sich dabei nicht nur auf sich, er erkennt insgesamt Gemeinsamkeit zwischen dem Vorhaben Kants und den „kleinen polemisch-professionellen Aktivitäten, die den Namen Kritik tragen“. ⁶⁹⁹ Es handle sich um eine gemeinsame Art zu denken, wobei Kritik als Instrument zu verstehen sei. ⁷⁰⁰ Zu welchem Zweck dieses Instrument dienlich ist, sollte sogleich klar werden.

Foucault beschreibt die kritische Haltung in einem Vortrag ausgehend von der christlichen Pastoral. ⁷⁰¹ Diese habe die Idee entwickelt, dass die Individuen das ganze Leben hindurch regiert werden müssen, um so zu ihrem Heil geführt zu werden. Anschliessend hat sich die Idee auch auf nicht christliche Bereiche ausdehnen können. Die Frage betraf nicht einfach das gläubige Individuum, sondern hat sich vervielfältigt: „[...] wie regiert man die Kinder, wie regiert man die Armen und die Bettler, wie regiert man eine Familie, ein Haus [...] Städte, Staaten [...]“⁷⁰² Die Grundfrage im 15. und 16. Jahrhundert lautete nach Foucault schlichtweg „Wie regiert man“. Daran schliesst sich sogleich die gegenteilige Frage an, welche nun jene der Kritik darstellt. Nämlich die Frage: „wie man denn nicht regiert wird“. Und zwar nicht in der Form, die Foucault für utopisch halten würde, dass man ganz und gar nicht regiert wird, sondern in der Form, dass man nicht auf diese Weise, nicht auf diese Art regiert wird. ⁷⁰³ Kritik ist damit das Gegenstück zu den Regierungskünsten. Man erkennt leicht, dass diese kritische Haltung inhaltlich immer wieder neu zu definieren ist. Dem Inhalt nach kann Kritik nicht umschrieben werden. Zu jener Zeit als die Autorität der Kirchen noch grösser war, hatte diese kritische Haltung darüber zu erfolgen, dass man eine andere kritische Haltung gegenüber der Heiligen Schrift einnahm. ⁷⁰⁴ Weil Foucault in jener Zeit die Regierungskünste in exemplarischer Weise aufkommen sieht, äussert er sich auch dahingehend, dass die Kritik historisch gesehen biblisch sei. Aber eine kritische Haltung ist natürlich auch gegenüber den Gesetzen

⁶⁹⁸ Foucault, Was ist Aufklärung, S. 698f.

⁶⁹⁹ Foucault, Was ist Kritik, S. 8.

⁷⁰⁰ Ebd.

⁷⁰¹ Der Vortrag wurde am 27. Mai 1978 gehalten und ist unter dem Titel „Was ist Kritik“ nachzulesen.

⁷⁰² Foucault, Was ist Kritik, S. 11.

⁷⁰³ Ebd. S. 11f: „Wie ist es möglich, dass man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – dass man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird.“

⁷⁰⁴ Ebd. S. 13.

und dem Souverän möglich. Kritik ist für Foucault letztlich ganz generell die „Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse.“⁷⁰⁵ Das heisst, dass die jeweiligen Diskurse einer Autorität hinterfragt werden und daraufhin befragt werden, was mit diesen Diskursen (welche als wahr erachtet werden) erreicht werden kann. Nicht gemeint ist, dass Diskurse daraufhin untersucht werden können, ob sie tatsächlich wahr oder falsch wären (ich erinnere daran, dass dies für Foucault ein unmögliches Unterfangen darstellt). Die Verbindung von diesen Ausführungen bezüglich des Begriffs Kritik zur Aufklärung gelingt Foucault nun, indem er darauf hinweist, dass Kants Definition von Aufklärung ähnlich gewesen sei wie seine Definition der Kritik.⁷⁰⁶ Und Foucault wünscht sich gerade, dass man nicht über die Kritiken Kants, sondern über die Aufklärung Kants Prozeduren entwickeln wird. Kants Kritik führt bekanntlich zu einer Legitimitätsprüfung der Erkenntnis, sinnvoller wäre es Foucault zufolge aber über das Problemfeld der Macht einzusteigen. Die kritische Grundfrage heisst dann: Wie ist es möglich, nicht derart regiert zu werden. Es geht dann nicht um Irrtum und Wahrheit, sondern um Mechanismen der Macht und Wahrheitseffekte, welche die Machtmechanismen produzieren.⁷⁰⁷

Diesen Ausführungen folgend kann das Unterfangen von Foucault als aufklärerische Kritik bezeichnet werden. Da Nietzsche hingegen mit einer normativen Basis arbeitet und darum auf den Bezug zur Wahrheit nicht verzichtet, geht er über eine Kritik als Aufklärung hinaus. Er will nicht nur wissen, wie man die derzeitigen Machtmechanismen verlassen kann, er hat eine genaue Vorstellung davon, in welche Richtung wir uns entwickeln sollten. Sein Ansatz lässt sich darum besser als normative Genealogie bezeichnen. Auf eine zweite Weise ist die Wahrheit ein Bezugspunkt für Nietzsche. Nietzsche ist der Meinung, dass wir in Ideologien gefangen sind und wir uns immer wieder selbst belügen. Die ganze moralische Weltauslegung ist davon betroffen, ein exemplarisches Beispiel davon ist, dass innerhalb des moralischen Systems die Schwäche als Verdienst ausgelegt wird.⁷⁰⁸ Was Owen als Merkmal der Genealogie festhält und sie dadurch von der Kritischen Theorie unterscheidet, gilt deshalb nur für die Genealogie bei Foucault (nicht aber bei Nietzsche). Die Kritische Theorie zeichnet sich seiner Darstellung nach dadurch aus, dass sie aus einem falschen Bewusstsein befreien möchte. Das ist, wie ich eben angedeutet habe, aber auch das Merkmal von Nietzsches *Genealogie der*

⁷⁰⁵ Ebd. S. 15.

⁷⁰⁶ Ebd. S. 16f: „Was Kant als Aufklärung beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem grossen historischen Prozess der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht.“

⁷⁰⁷ Ebd. S. 30–32.

⁷⁰⁸ GM: I, 14.

Moral. Foucaults Genealogie hingegen möchte nicht aus einem falschen Bewusstsein befreien, die Rede von einem falschen Bewusstsein macht bei Foucault überhaupt keinen Sinn. Die Genealogie soll aber helfen, aus einer Perspektive zu befreien, in welcher wir gewissermaßen gefangen sind.⁷⁰⁹ Owen unterscheidet also zwischen dem Gefangensein in einem falschen Bewusstsein und dem Gefangensein in einer Perspektive. „Während zu den notwendigen Bedingungen ideologischen Gefangenseins auch die Falschheit der Überzeugungen des Akteurs gehört, ist der Zustand aspektbedingten Gefangenseins unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit seiner Überzeugungen.“⁷¹⁰ Ideologiekritik möchte demnach die Selbstreflexion der Akteure fördern und sie zur Einsicht bringen, dass sie sich täuschen, dass sie eine falsche Meinung von sich selbst und der Umwelt haben.⁷¹¹ Ein Vorhaben, das Nietzsche offenbar teilt. Er will sichtbar machen, dass wir falsche Vorstellungen bezüglich unserer Moral haben. Wir glauben, dass wir aus Nächstenliebe handeln, dabei stehen Machtansprüche im Vordergrund. Der Genealoge Foucault hingegen will lediglich eine Distanz zwischen uns und unseren Überzeugungen ermöglichen, damit wir die gegenwärtigen Praktiken hinterfragen können.⁷¹² Es geht hier also nicht darum, dass die Perspektive eine falsche ist, sondern darum, dass es nicht die einzig mögliche ist und dass sich diese Perspektive ändern lässt.

Für Nietzsches *Genealogie der Moral* könnte man auch sagen, dass sie aufgrund der normativen Basis, welche Nietzsche zur Verfügung steht, über ein rein genealogisches Verfahren hinausgeht. Als genealogisches Verfahren würde in diesem Fall die Suche nach dem Ursprung der Moral bezeichnet werden, aufgrund derer die Kontingenz der heutigen Moral und die Machtverwobenheit der heutigen Moral aufgezeigt werden können. Ebenfalls dient die Rückverfolgung unserer heutigen Moralvorstellungen einer funktionalen Analyse, welche eine interne und eine externe Kritik ermöglicht. Die interne Kritik macht auf innere Widersprüche im moralischen System aufmerksam (wir handeln aus Machtüberlegungen moralisch und nicht aus Nächstenliebe), die externe Kritik verweist auf den Umstand, dass die derzeitige Moral nicht mit der Möglichkeit eines höheren Menschseins kompatibel ist. Da die funktionale Analyse aber die externe Kritik nur aufgrund einer normativen Basis, welche vom genealogischen Verfahren unabhängig ist, ermöglicht, greift Nietzsche in der *Genealogie der Moral* auf ein kritisches Potential zurück, welches nicht in der Genealogie selbst angelegt ist, sondern von ihr beansprucht wird. Aus diesem Grund sieht Nietzsche die *Genealogie der Moral* auch nur als ein mögliches Verfahren an, unsere Moralvorstellungen zu kritisieren. Unabhän-

⁷⁰⁹ Owen, Kritik und Gefangenschaft, S. 122f.

⁷¹⁰ Ebd. S. 125.

⁷¹¹ Ebd. S. 130.

⁷¹² Ebd. S. 132.

gig von diesem Verfahren steht ihm bereits eine normative Basis zur Kritik zur Verfügung. Die Genealogie hilft ihm aber, Züge unserer derzeitigen Moral genauer herauszustreichen und für eine Kritik herauszufiltern.

Fassen wir noch einmal zusammen: Als Besonderheit am genealogischen Verfahren bei Foucault lässt sich herausstreichen, dass es eine nicht-normative Kritik ermöglicht. Dies indem aufgezeigt wird, dass auch andere Lebensweisen denkbar sind (Aufzeigen der Kontingenz), und indem das Gegenwärtige aus einem anderen Winkel betrachtet wird (Perspektivenwechsel). Die Geschichte, welche mit dem genealogischen Verfahren dargelegt wird, wird alleine durch die neue Betrachtungsweise zum Nachdenken anregen. Nietzsche unterscheidet sich von Foucault, weil er über diese nicht-normative Komponente hinausgeht und auch auf eine normative Basis zurückgreift. Die beiden treffen sich aber im Punkt, dass sie mittels Geschichtsschreibung einen Perspektivenwechsel vollziehen möchten. Und dieser Teil für sich genommen ist als nicht-normatives Verfahren zu deuten.

4.2. Historische Psychologie versus Historisierung

Bei beiden Autoren ist charakteristisch, dass die Geschichtsschreibung nur als Mittel zum Zweck fungiert. Besonders bei Nietzsche finden wir eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung, die um der Geschichtsschreibung willen betrieben wird. Sie droht eine nicht mehr kontrollierbare Flut von Fakten zu präsentieren, die das menschliche Leben zu ersticken und zu erlahmen droht. Er muss dann eine Last des Vergangenen tragen, die er nicht zu stemmen vermag. Bleibt er am Vergangenen hängen, droht sie eine Kette zu werden.⁷¹³ Darum ist es nicht per se Nietzsches Empfehlung, historisch zu werden. Vielmehr muss uns „Belehrung ohne Belebung“ verhasst sein.⁷¹⁴ Hingegen versucht er kritisch zu klären, inwiefern die Historie (die Geschichtsschreibung) von Nutzen sein könnte oder wann sie schädlich ist.⁷¹⁵ Er unterscheidet zwischen einer monumentalen, einer antiquarischen und einer kritischen Geschichtsschreibung. Er meint, dass ein Volk alle drei Formen braucht – immer in einer Weise, die dem Leben dienlich ist –, dass gerade die ersten beiden aber auch mit grossen Schwierigkeiten behaftet sind. Die monumentale Historie sucht nach Grossem, das einmal gewesen ist. Es besteht aber die Gefahr, dass die Analogien mit der Vergangenheit täuschen, da ein Vergleich immer ungenau ist.⁷¹⁶ Die antiquarische Historie will bewahren und verknüpft das Gegenwärtige mit dem Vergangenen. Die Gefahr hier besteht darin, dass wir nur ein beschränktes Gesichtsfeld auf die Vergangenheit haben und was man letztlich sieht, sieht man viel zu isoliert. Zudem will die antiquarische Geschichtsschreibung nur bewahren und verhindert somit Neues zu schaffen.⁷¹⁷ Eine dritte Form von Geschichtsschreibung ist darum nötig, die kritische. Mit ihr wird die Vergangenheit vor Gericht gezogen.⁷¹⁸ Über die Vergangenheit wird das Gegenwärtige angegriffen und an seinen Wurzeln gepackt.⁷¹⁹

Die *Genealogie der Moral* stellt eine solche Form von kritischer Geschichtsschreibung dar, die aufzuzeigen hilft, was dem Leben dient und was nicht, und dass wir uns verändern können, wenn wir einen falschen Weg eingeschlagen haben. Die Gegenwart wird – um noch ein-

⁷¹³ UB: II: 1.

⁷¹⁴ UB: II: Vorwort.

⁷¹⁵ UB: II: 2.

⁷¹⁶ Ebd: „Nur wenn die Erde ihr Theaterstück jedesmal nach dem fünften Akt von Neuem anfienge, wenn es feststünde, dass dieselbe Verknotung von Motiven, derselbe deus ex machina, dieselbe Katastrophe in bestimmten Zwischenräumen wiederkehrten, dürfte der Mächtige die monumentale Historie in voller ikonischer *Wahrhaftigkeit*, das heisst jedes Factum in seiner genau gebildeten Eigenthümlichkeit und Einzigkeit begehren: wahrscheinlich also nicht eher, als bis die Astronomen wieder zu Astrologen geworden sind. Bis dahin wird die monumentale Historie jene volle Wahrhaftigkeit nicht brauchen können.“

⁷¹⁷ UB: II: 3.

⁷¹⁸ Ebd.

⁷¹⁹ Ebd.

mal dasselbe Bild zu gebrauchen wie vorhin – an den Wurzeln gepackt und mittels einer Historisierung kritisiert. Ebenso ist Foucaults Genealogie kritisch, allerdings in einem nicht normativen Sinne. Die Gemeinsamkeit der beiden besteht aber darin, dass die Historie als kritisches Mittel fungiert. Auffällig ist diesbezüglich, dass Foucault viel eher eine Form von Geschichtsschreibung praktiziert, die an die Arbeit eines Historikers glauben lässt. Wie nahe Nietzsche an einer solchen Geschichtsschreibung steht, ist schnell gesagt: Er ist davon meilenweit entfernt. Über die ganze Genealogie verteilt gibt es kaum Stellen, wo Nietzsche der Arbeit eines Historikers nahe kommt. Sein Buch ist zweifellos historisch geprägt, und er nennt etwa ein genaues Datum, das den Umschlag von der Herren-Moral zur Sklaven-Moral markiert, den Dreissigjährigen Krieg. Aber selbst diese Angabe wird nicht näher untermauert und insgesamt bleibt die historische Darstellung spekulativ.⁷²⁰ Dieser Umstand macht deutlich, dass Nietzsche seine Einsichten nicht durch eine Aneinanderreihung von geschichtlichen Fakten stützen kann und dass er diese auch nicht durch ein Durchwühlen von Archiven gewonnen hat. Es sind psychologische Einsichten, die im Vordergrund stehen und dann historisch ausgeschmückt werden.⁷²¹ Bei einigen kann man sich sogar fragen, wie man sie historisch hätte beweisen wollen. In der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* beschreibt er den Menschen als Tier, das Versprechen machen kann. Dies sei durch einen Prozess möglich geworden, weil der Mensch berechenbar wurde. Es scheint klar, dass es sich bei diesem Vorgang um einen jahrelangen Prozess handeln muss, der psychologischer Natur ist. Oder wie soll man Nietzsches These beweisen, dass sich im Laufe der Zeit alle Instinkte gegen innen gewandt haben. Dass zu den Strafpraktiken aber eine historische Aufarbeitung möglich gewesen wäre, zeigt gerade Foucault. Sein Buch *Überwachen und Strafen* kann als historische Auseinandersetzung mit Nietzsches Straftheorie in der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* gesehen werden.⁷²² Bei Nietzsche hingegen fehlen Quellen oder Stellen, in welchen er seine Behauptungen argumentativ unterlegt.

Im Gegensatz zu Nietzsche hat Foucault Archive durchwühlt und die Ereignisse, welche er schildert, lassen sich klar lokalisieren und datieren. Er selbst sieht sich auch durchaus in der Reihe von Geschichtswissenschaftlern. Zwar kritisiert er die traditionelle Geschichtswissenschaft, wenn diese lineare Abfolgen oder notwendige Folgen am Werk sieht. Er erkennt aber Ähnlichkeiten, wenn lange Perioden untersucht werden und dabei Brüche zwischen verschie-

⁷²⁰ Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 47.

⁷²¹ Gerhardt, „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes, S. 95: „Deshalb wird am Ende wohl festzustellen sein, dass sich Nietzsche seinen Zugang zur Wirklichkeit primär über die Seelenkräfte des Menschen erschliesst. [...] Als Psychologe aber weiss er, dass er die wichtigsten Einsichten aus sich selbst zu gewinnen hat.“

⁷²² Hoy, *Nietzsche, Hume and the genealogical Method*, S. 21.

denen Ereignissen und Zeiten markiert werden. So bestehen seiner Meinung nach Ähnlichkeiten zur Annales-Schule mit Braudel, Furet, Richet oder LeRoy und Laudrie. Gemeinsamkeiten sieht er ebenso zu Marc Bloch, Lucien Fèbre, zur Schule von Cambridge und zu sowjetischen Historikern.⁷²³ Dabei hat nicht nur Foucault verfolgt, was in den Geschichtswissenschaften vor sich geht. Umgekehrt haben sich auch die Historiker für Foucault interessiert. Robert Mandrou schreibt, dass Foucaults Geschichte des Wahnsinns von enormer Bedeutung für das Verständnis der klassischen Epoche gewesen sei.⁷²⁴ Und gerade das Gefängnisbuch *Überwachen und Strafen* hat eine starke Auseinandersetzung von Historikern mit Foucault bewirkt. Seine Arbeiten galten hierbei als Bezugspunkt für weitere Nachforschungen.⁷²⁵ Der Dialog zwischen Foucault und den Geschichtswissenschaftlern wurde dann jedoch auf abrupte Weise beendet. Der Grund lag bei einem vorangehenden Missverständnis, wie Noiriel meint. Viele Historiker übersahen die grundlegend philosophische Natur von Foucaults Büchern.⁷²⁶ In der methodischen Herangehensweise an die behandelten Themen besteht in der Tat ein erheblicher Unterschied. Foucault behandelt seine Themen nicht in erster Linie als Historiker, er arbeitet genealogisch. Dies bedeutet, dass Foucault von aktuellen Fragen der Gegenwart ausgeht und die Geschichte als Mittel zum Zweck betrachtet.⁷²⁷ Dies kommt etwa zum Ausdruck, wenn Alford bemängelt, dass es überhaupt keine Gefängnisse gebe, die dem Modell Benthams entsprächen, obwohl genau dieses Gefängnismodell in *Überwachen und Strafen* eine zentrale Rolle einnimmt und von Foucault als Sinnbild für die Moderne genommen wird.⁷²⁸ Es handelt sich beim Panopticon um ein von Jeremy Bentham entworfenes Gefängnis, das so konstruiert ist, dass es einem einzigen Wächter möglich ist, alle Gefangenen in ihren Einzel-Zellen zu überwachen, währenddem die Gefangenen nicht wissen, ob sie gerade beobachtet werden oder nicht.⁷²⁹ Aber weil die Leute nicht wissen, ob sie gerade beobachtet werden, kontrollieren und disziplinieren sie sich selbst.⁷³⁰ Für Foucault ist nun aber nicht wichtig, dass es dieses Gefängnis wirklich gegeben hat, es dient in der Tat als Modell. Er zieht daraus eine Gesellschaftsanalyse, die auf folgende These hinausläuft: Die Humanwissenschaften gebärden sich in Erziehungs- oder Gesundheitsfragen, aber auch in vielen anderen Bereichen, als Wächter im Panopticon, die unter dem Deckmantel der Wissenschaftlich-

⁷²³ Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 127.

⁷²⁴ Noiriel, Foucault and History, S. 548f.

⁷²⁵ Ebd. S. 548.

⁷²⁶ Ebd. S. 549.

⁷²⁷ Gros, Situierung der Vorlesung, S. 635: „Foucault bearbeitet die hellenistische und römische Philosophie nicht als Historiker. Er betreibt Genealogie: ‚Mit Genealogie meine ich, dass ich die Untersuchung ausgehend von gegenwärtigen Fragen durchführe.‘“

⁷²⁸ Alford, What if everything Foucault said about prison were wrong?

⁷²⁹ Foucault, Überwachen und Strafen, S. 256ff.

⁷³⁰ Ebd. S. 258f.

keit – in dieser negativen Weise sieht es Foucault – vorgeben, wer gesund sei und wer krank, was normal sei und was anormal. Die Psychologie, die Pädagogik, die Soziologie oder die Politologie sehen, ohne gesehen zu werden.⁷³¹ Seine Arbeitsweise bleibt von harscher Kritik also nicht verschont. Einwände historischer und methodischer Art kreuzen sich. Ein weiterer Vorwurf lautet, dass er sein Belegmaterial sehr einseitig ausgewählt und auf seine Thesen abgestützt hat. Es wird bemängelt, dass er seine Behauptungen zu wenig untermauert – letztlich also, dass er zu wenig Historiker war. Noiriel formuliert seine kritische Anklage wie folgt: „superficial documentation, arbitrarily gathered, for the sole purpose of illustration theses which only an ‚army of historians‘ would be able to verify.“⁷³²

Die Rezeption in Frankreich lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass Foucault zunächst als Historiker und letztlich immer mehr als Philosoph wahrgenommen wurde. Ein anderes Bild zeigt sich im deutschsprachigen Raum. Hier wurde Foucault gleich von Beginn an als Philosoph gesehen, Geschichtswissenschaftler im deutschsprachigen Raum haben ihn zunächst kaum wahrgenommen.⁷³³ Wenn jemand über Foucault geschrieben hat, dann waren es keine eigentlichen Historiker. Eine Ausnahme stellt der Medizinhistoriker Dieter Jetter dar, der für seine Studien zur Geschichte von Irrenhäusern und Hospitälern Beachtung findet. Mit *Überwachen und Strafen* ändert sich die Situation allerdings ein wenig. Immer noch fehlt eine Rezension in einem Fachjournal, dennoch findet Foucault immer mehr Anklang bei den Historikern im deutschsprachigen Raum – gewissermassen durch die Hintertür.⁷³⁴ Auch wenn Foucault zuweilen stark kritisiert wurde, was seine historische Arbeitsweise anbelangt, oder von den Geschichtswissenschaftlern nicht ernst genommen wurde – das Urteil ist unumgänglich: Foucault ist in einem ausgeprägteren Sinne Historiker als Nietzsche.

Nicht nur die methodische Arbeit mit der Geschichte und den geschichtlichen Fakten ist bei beiden verschieden, ebenso unterscheiden sie sich im Punkt, wie stark sie den Menschen historisieren. Foucault betont zwar gerne, dass Nietzsche den Menschen in der Geschichte aufgehen lässt. Weil der Mensch bei Nietzsche die grundsätzliche Möglichkeit hat, sich neu zu gestalten und zu formen, erstaunt es nicht vollends, dass sich Autoren wie Foucault oder auch Rorty auf Nietzsche berufen, wenn sie betonen, dass es keine menschliche Natur gebe. Seine

⁷³¹ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 288f.

⁷³² Noiriel, *Foucault and History*, S. 552.

⁷³³ Brieler, *Blind Date*, S. 312: „Es existiert in Deutschland keine originäre geschichtswissenschaftliche Rezeption Michel Foucaults. Natürlich lassen sich seit Beginn der 70er Jahre Bezugnahmen deutscher Historiker zum Werk Foucaults beobachten. [...] Aber zum einen, und dies ist bezeichnend genug, bleiben sie jahrzehntelang rar gesät; und zum anderen erscheint jede Begegnung deutscher Historiker mit Foucault durch fachfremde Filter derart stark präformiert, dass kaum die Chance einer tatsächlich historischen Lektüre bleibt.“

⁷³⁴ Ebd. S. 317f.

Bücher sprechen dennoch eine andere Sprache.⁷³⁵ Zu wichtig sind die psychologischen Grundkonstanten in Nietzsches Philosophie. Die wichtigsten Grundkonstanten haben wir kennengelernt: Den Willen zur Macht, die Furcht oder die Lust an Grausamkeiten. Studien über den Menschen müssen diese zentralen Antriebe also miteinbeziehen, sie lassen sich in jeder Epoche verfolgen. Dilthey wirft Nietzsche sogar vor, dass er die Bedeutung der Geschichte aufgrund seiner psychologischen Ausrichtung nicht gesehen habe: „Nicht durch Introspektion erfassen wir die menschliche Natur. Dies war Nietzsches ungeheure Täuschung. Daher konnte er auch die Bedeutung der Geschichte nicht erfassen.“⁷³⁶ Die von Nietzsche eingebrachten psychologischen Faktoren des Menschen sind dabei nicht nur Konstanten in den jeweiligen Epochen, sie sorgen auch für Notwendigkeiten beim Geschichtsverlauf – wo Foucault notabene nicht genügend betonen kann, wie zufällig dieser verlaufe. Unser gegenwärtiges Stadium des Nihilismus ist als Folge einer langen notwendigen Entwicklung zu betrachten.⁷³⁷ Die psychologische Bedingung dahinter besteht darin, dass wir Menschen stets nach Sinn suchen und darum gerne an ewige Wahrheiten glauben, die uns einen solchen Sinn liefern. Allerdings lässt sich der Glaube an solche Wahrheiten nicht aufrecht erhalten; und genau dies zeigt sich in vollem Ausmass, wenn man auf den Pfaden dieser Kategorien wandelt.

So lässt sich festhalten, dass Nietzsche aufgrund von psychologischen Komponenten des Menschen Bezugspunkte ausserhalb von geschichtlichen Entwicklungen nie aufgegeben hat, Foucault hingegen schon. Die Ordnungssysteme bleiben die einzige Realität. Das heisst, dass er in einer horizontalen Ebene (Ebene der Systeme) verbleibt und die Ordnung nicht in Bezug zu einer Realität ausserhalb dieser Ordnung setzt. Die Frage, ob die Ordnung mit einer Wahrheit ausserhalb der Ordnung korrespondiert, lässt sich nicht einmal stellen. Wenn Foucault von einer Tiefe spricht, die er untersuchen will, verweist er auf eine Dimension der Möglichkeitsbedingung; wobei diese im Ordnungssystem selbst ausfindig gemacht werden muss. Für die Diskursanalyse heisst dies, es sind die Beziehungen zwischen den verschiedenen Aussagen, welche untersucht werden müssen. Sie zeigen eine Regelmässigkeit auf. Der Diskurs bestimmt bereits darüber, was im Wahren und was im Falschen liegt.⁷³⁸ Es ist zwar nicht der

⁷³⁵ Bevir, *What is genealogy*, S. 266ff.

⁷³⁶ Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 310.

⁷³⁷ Guay, *The philosophical Function*, S. 364: „Nietzsche claimed not only that nihilism is our contemporary condition, but that we have arrived there out of necessity. In fact, the entire route that genealogy traces is, according to Nietzsche, a necessary one: there was no decisive turning point, no crucial missteps, no alternate paths. The various invocations of necessity in Nietzsche – eternal recurrence, amor fati, tragic fate – are often ignored or given strange metaphysical readings. But the identification of necessity, especially historical necessity, is central to Nietzsche’s philosophical position.“

⁷³⁸ Vgl. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, S. 13.

Fall, dass Foucault ein Ausserhalb des Diskurses leugnet. Der nichtideologische Teil wird aber nicht beachtet.⁷³⁹ Bei den Machtanalysen kann dann zwar von einem Aussen gesprochen werden, insofern dieses Ausserhalb erklären soll, wie eine Epoche entstanden ist, dennoch handelt es sich bei diesem Bezug zu einem Äusseren nicht um einen Bezug, der die Wahrheitsfrage tangiert. Von einem epistemischen Standpunkt gesehen, verbleibt Foucault stets auf derselben Ebene, die keine Konfrontation mit einer Wahrheit ausserhalb des Untersuchten erlaubt. Die Untersuchungen gelten den Wahrheitsspielen und als kritische Untersuchung haben sie zu zeigen, dass wir auch andere Wahrheitsspiele spielen könnten. Foucault stellt damit nicht die Frage nach dem Wirklichen hinter dem, was geschieht oder gesagt wird. Bei Nietzsche hingegen findet sich der Verdacht, dass wir stets etwas anderes sagen, als was wir ursprünglich begehren und was wir auch begehren sollten. Es findet sich der Verdacht, dass wir unsere eigentlichen Antriebe missverstehen (es handelt sich hier um eine epistemische Komponente) und dass wir sogar aus falschen Antrieben heraus handeln (normative Komponente). Bezugspunkte bilden dabei psychologische Faktoren des Menschen (Willen zur Macht, Furcht, Grausamkeit). Foucault lässt ebenfalls gelten, dass die Geschichte ihre List und Tricks kennt, dass die Menschen nur eine Maske ihrer selbst tragen. Das Thema ist dann aber, dass hinter der Maske von Wahrheit, von Idealen, von Einheiten das Flüssige und die unauffindbaren Ursprünge lauern.⁷⁴⁰ Die Maske entsteht dann, wenn man den Zufall nicht mehr als Zufall erkennt und Notwendigkeiten postuliert. Für Foucault dient die Geschichte nur dem Auflösen, sie soll nicht Verbindungen aufdecken, sondern die Zufälligkeiten. Deshalb hält Foucault fest: „das Wissen dient nicht dem Verstehen, sondern dem Zerschneiden.“⁷⁴¹

⁷³⁹ Vighi; Feldner, Zizek, S. 18.

⁷⁴⁰ Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 168f.

⁷⁴¹ Ebd. S. 180.

4.3. Sich gegenüber stehende Kräfte versus ein Körper

Für Foucault wird alles zum Körper. Nicht nur das Bewusstsein wäre eine dem Körper gegenüberstehende Grösse, welche er nicht gelten lässt. Auch das, was man Seele oder den vernünftigen Teil des Menschen nennen könnte, gibt es bei Nietzsche nicht. Ob also Vernunft, Bewusstsein oder Seele – sie alle müssen ausgehend vom Körper analysiert werden. Geradezu zelebriert wird diese Vorgehensweise in *Überwachen und Strafen*. Das Buch beginnt mit der Schilderung einer Folter im Jahre 1757 in Paris; der Körper steht zu dieser Zeit im Mittelpunkt des Strafvollzuges. Doch die Zeiten haben sich so stark gewandelt, dass im Falle einer Hinrichtung in Frankreich um 1975, es ist das Jahr als Foucault *Überwachen und Strafen* herausgab, ein Arzt bis zum letzten Moment für das körperliche Wohlergehen sorgen muss.⁷⁴² Die Strafe richtet sich nicht mehr auf den Körper, sondern auf die Seele.⁷⁴³ In einer einzigen Bewegung, neigt man zu sagen, indem die Strafen nicht mehr den Körper treffen sollen, sondern die Seele, wäre zugleich das Objekt der Strafe getauscht und ein Schritt in Richtung der Vernunft vollzogen worden. Demnach taugt als Untersuchungsgegenstand nicht mehr der Körper, da keiner mehr gefoltert wird, sondern die Seele des Gefangenen. Und die Vernunft könnte, am (baldigen) Ende ihrer Geschichte angelangt, auf verdorbene Zeiten zurückblicken, wo noch das andere der Vernünftigkeit, somit wohl – was läge näher – der Körper mit seinen Begierden, über die Art des Strafvollzuges den Ton angab. Nichts ist falscher als dies; bleiben wir in jeder Hinsicht beim Körper, gibt uns Foucault zu verstehen. Eine Vernunft an sich gibt es nicht und kann uns keine eigene Geschichte erzählen und die Seele ist nur Teil des Körpers. Es bleibt somit nichts anderes übrig als erneut die Region des Körpers aufzusuchen, dort wo die politischen und ökonomischen Kräfte aufeinander prallen, dort wo Wünsche und Ideen, auch die Vernünftigkeiten, allererst gebildet werden.⁷⁴⁴ Eine Überraschung steht dort bereit. Die Seele wurde nur zum neuen Objekt der Strafe, weil der Körper erst richtig entdeckt wurde. Kurz gesagt, man hat ab dem 17. Jahrhundert entdeckt, dass man auf den Körper eines Individuums einzuwirken vermag. Es so auf bestimmte erwünschte Verhaltensweisen hin dressieren, formieren und zurechtbiegen kann.⁷⁴⁵ Nützliche und gehorsame Individuen sollen dabei geschaffen werden. In der Armee, in den Fabriken, den Spitälern oder in der Schule haben sich solche Disziplinartechniken eingefunden und in den Gefängnissen hat sich diesel-

⁷⁴² Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 19. Frankreich verbot die Todesstrafe erst im Jahre 1981.

⁷⁴³ Ebd. S. 25f: „Ein für allemal hat Mably das Prinzip formuliert: ‚Die Strafe soll, wenn ich so sagen darf, eher die Seele treffen als den Körper‘.“

⁷⁴⁴ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 174: „Der Leib – und alles, was damit zusammenhängt: Ernährung, Klima, Boden – ist der Ort der Herkunft; auf dem Leib findet man die Stigmata vergangener Ereignisse; aus ihm erwachsen die Begierden, Schwächen und Irrtümer [...]“

⁷⁴⁵ Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 174.

be Entwicklung vollzogen.⁷⁴⁶ Nicht infolge einer vernunftgeleiteten oder ideologischen Bewegung hat sich damit der Strafvollzug verändert. Es war die Entdeckung des Körpers als dressierbare Maschine im Felde eines politischen und ökonomischen Umfeldes (wiederum ist ein nicht-ideeller und nicht-ideologischer Bereich angesprochen), das Disziplinartechniken anzuwenden begann.

Das Verhältnis zwischen Körper und dem vernünftigen Teil des Menschen, worunter das Bewusstsein fällt, gleicht daher nicht jenem das Nietzsche vorschwebt. Nietzsches Meinung vom Bewusstsein ist nicht sehr gross, es ist eine späte Entwicklung und dem Körper in vielerlei Hinsicht nachgeordnet.⁷⁴⁷ Aber gerade durch diese unterschiedliche Bewertung und die unterschiedlichen Funktionen, welche der Körper und das Bewusstsein einnehmen, wird die Unterscheidung zwischen den beiden für Nietzsche so wichtig. Das Bewusstsein stellt eine Kraft dar, wenn auch eine negative, die dem Leben entgegensteht.⁷⁴⁸ Es besteht hier ein Spannungsverhältnis, das sich gerade dadurch ausdrückt, dass sich das Bewusstsein gegen den Körper wenden und ihn sogar unterdrücken kann. Kurz gesagt, bei Nietzsche findet innerhalb des Menschen eine Auseinandersetzung zwischen Bewusstsein und dem Körper statt. Das Bewusstsein wirkt dabei repressiv, da es das lebendige Element des Körpers zu unterdrücken vermag. So lässt sich sagen, dass eine menschliche Person entgegengesetzte Kräfte beheimatet – vitale und antivitale (damit soll nicht gesagt sein, dass das Bewusstsein nur antivital sei, es handelt sich aber um ein stark ausgeprägtes Merkmal des Bewusstseins). Sobald das Bewusstsein gegenüber den übrigen Kräften an Oberhand gewinnt, schwächt dies den Menschen. Das Bewusstsein geht dabei Wege, die den wahren Geschehnissen vollkommen entgegenstehen. Es gefällt sich in Ideologien und macht glauben, dass Handlungen aus Gerechtigkeit vollbracht werden, wenn Furcht der Antrieb war. Oder es werden religiöse Vorstellungen entfaltet, obwohl diese keiner Grundlage entsprechen und vor allem eines zeigen: dass der Mensch verzweifelt nach Halt sucht.⁷⁴⁹ Hinter den Einbildungen und Masken (Ebene des Bewusstseins) gibt es für Nietzsche also eine grundlegendere Welt (Ebene des Körpers).

⁷⁴⁶ Ebd. S. 292: „Was ist daran verwunderlich, wenn das Gefängnis den Fabriken, den Schulen, den Kasernen, den Spitälern gleicht, die allesamt den Gefängnissen gleichen.“

⁷⁴⁷ Klossowski, Nietzsche, Polytheismus und Parodie, S. 35.

⁷⁴⁸ Ebd. S. 36.

⁷⁴⁹ Haslinger, Nietzsche und die Anfänge der Tiefenpsychologie, S. 104: Für Nietzsche hingegen entfaltet das Bewusstsein seine Ideologien: „Pascal wusste wie Nietzsche um die Fülle menschlichen Irrsins, um die Macht der Vorurteile, der Heuchelei, des Betrug und Selbstbetrug, zugleich aber um die beherrschende Kraft der Imagination. Beide versuchten den Menschen hinter seinen Gewohnheiten, Einbildungen und Masken ausfindig zu machen, um so die den oberflächlichen Rationalismus und Optimismus ihrer Zeit blosszustellen.“

Weil bei Foucault das unterdrückende und verfälschende Moment fehlt, erachtet er es nicht einmal als notwendig, überhaupt von einem Bewusstsein zu sprechen.⁷⁵⁰ Bewusstsein und Körper werden nicht voneinander getrennt, für Foucault wird alles zum *Körper*.⁷⁵¹ Foucault nimmt von allen Begrifflichkeiten Abstand, welche eine Gegenüberstellung von wahr und falsch erlauben würden – dazu gehört seiner Meinung nach die Rede vom falschen Bewusstsein, aber auch von Ideologie oder von Repression.⁷⁵² Spätestens ab der Zeit seiner Berufung an das College de France im Jahre 1970 analysiert er Macht nicht mehr in einer ausschließenden und unterdrückenden Funktion, sondern einem positiven Gehalt nach. Eine Ordnung ist stets eine bejahende Kraft. Ich erinnere an die gemachten Ausführungen zu seiner Auseinandersetzung mit der Sexualität. Wo andere von Repression sprechen, sieht Foucault eine sich entfaltende Ordnung am Werk. Von der viel konstatierten Unterdrückung der Sexualität ab dem 17. Jahrhundert will Foucault nicht nichts wissen, er gibt den Vorgängen aber eine andere Lesart. Gerade indem verboten wird, wird Wahrheit produziert. Die Repression erscheint nicht mehr als verbietende Kraft – nicht einfach so –, sie erfüllt innerhalb einer Ordnung eine wichtige Aufgabe; sie ist Teil der Wahrheitsproduktion. So gilt: Wenn verboten wird (und dies wird innerhalb einer Ordnung sicherlich getan), dann, weil etwas gewollt wird.

Darum kann Žižek folgenden Schluss ziehen: „Foucault erwägt nicht die Möglichkeit einer Wirkung, die ihrer Ursache entkommt und über sie hinauswächst, so dass sie, obgleich sie als eine Form des Widerstandes gegenüber der Macht auftaucht und als solche dieser absolut innerlich ist, von ihr abgeht und sie zur Explosion bringt.“⁷⁵³ Wir finden bei Foucault auch die Formulierung, dass überall, wo Macht ist, sich auch Widerstände formieren.⁷⁵⁴ Demnach ginge es hier tatsächlich um sich gegenüberstehende Kräfte, die nicht mehr als Einheit aufgefasst werden können. Immer noch handelt es sich dabei aber nicht um eine Art von Widerstand, die ein ursprüngliches Begehren unterdrücken würde oder die – den Worten von Žižek nach – eine eigene Ursache zur Explosion bringt. Denn Foucault verzichtet nach wie vor auf einen Begriff von Macht, der etwas mit einer Unterdrückung von etwas Wahrem zu tun haben könnte und er verzichtet auf eine dialektische Betrachtung der Macht, sofern damit gemeint ist, dass sich Gegensätze bekämpfen, die vom Gegenüber ihre eigene Kraft entfalten. Es mag ge-

⁷⁵⁰ Copjec, *Read my desire*, S. 25f.

⁷⁵¹ Ebd. S. 25f: „[...] there is no longer any reason for conscience to exist; it should, like prohibition, be superfluous. [...] Foucault agrees once again: the experience of conscience and the interiorization of the laws through representations is made superfluous by his theory of law.“

⁷⁵² Hoy, *Critical Resistance*, S. 16: „Chapter 5 explores poststructuralism’s abstention from critical theory’s use of both the method of Ideologiekritik and the idea of ideology as false consciousness. Foucault and Bourdieu both shun the notion of ideology because of its association with false consciousness [...]“

⁷⁵³ Žižek, *Sehr innig und nicht zu rasch*, S. 22.

⁷⁵⁴ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 96: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.“

gensätzliche Kräfte geben (das würde Foucault durchaus bejahen), diese Kräfte nähren sich aber nicht voneinander, sie wollen sich schlichtweg durchsetzen. Dialektische Überlegungen verwirft Foucault in Bausch und Bogen. Eine Formulierung aus seiner früheren Schaffensphase lautet: „Nichts ist in der Überschreitung negativ. Sie bejaht das begrenzte Sein, sie bejaht dieses Unbegrenzte, in das sie hineinspringt und so erstmals für die Existenz öffnet.“⁷⁵⁵

Auch Nietzsche wendet sich gegen die Dialektik, aber nicht auf dieselbe Weise. Denn Foucaults Kampf gilt der Dialektik als Methode (in der Philosophie), Nietzsches Kampf dem dialektischen Menschen, nicht aber einer dialektischen Betrachtung des Menschen, sofern der Mensch sich als Dialektiker gebärdet. Foucault zufolge ist es Nietzsche gewesen, der die Philosophie aus dem Schlummer der Dialektik zu befreien vermochte.⁷⁵⁶ Deleuze betont in seinem Buch über Nietzsche ebenfalls das antidialektische Moment bei Nietzsche. Es ergibt sich demnach aus Nietzsches Konzeption der Kräfte (force).⁷⁵⁷ „Chez Nietzsche jamais le rapport essentiel d'une force avec une autre n'est conçu comme un élément négatif dans l'essence. Dans son rapport avec l'autre, la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre ou ce qu'elle n'est pas, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence.“ Die antreibende Kraft ist als nicht das Negative, sondern das Gefallen am anders sein.⁷⁵⁸ Dennoch gilt es zu sehen, dass der furchtsame Mensch mitunter dialektisch denkt und handelt. So bezieht der Sklaven-Mensch seine Wertung aus einer Umkehrung der Herren-Moral und handelt entgegen den Vorstellungen der Herren-Menschen:

„Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert [...] Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selbst herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. [...] die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren, – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.“⁷⁵⁹

Gerade die Kraft, die von diesem dialektischen Denken ausgeht, bekämpft Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral*. Aber dieses dialektische Denken ist Teil des Menschen – es ist mit anderen Worten allzu menschlich und damit wichtiger Teil der (menschlichen) Geschichte.

Der Unterschied zwischen Nietzsche und Foucault, der hier zugrunde liegt, besteht darin, dass Nietzsche aufgrund seines psychologischen Denkens beim Menschen dialektische Züge am Werke sieht, dass Foucault solchen psychologischen Überlegungen aber nichts abgewinnen

⁷⁵⁵ Foucault, Vorrede zur Überschreitung, S. 326.

⁷⁵⁶ Ebd. S. 328: „Zur Erweckung aus dem Schlummer aus Dialektik und Anthropologie brauchten wir die Nietzscheanischen Gestalten des Tragischen und des Dionysos, des Todes Gottes, des Hammers des Philosophen, des Übermenschen, der auf Taubenfüssen kommt, und der Wiederkehr.“

⁷⁵⁷ Deleuze, Nietzsche et la Philosophie, S. 9.

⁷⁵⁸ Ebd. S. 10: „Dans son rapport essentiel avec l'autre, une volonté fait de sa différence un objet d'affirmation.“

⁷⁵⁹ GM, I: 10.

kann und seiner Ausdrucksweise nach an der Oberfläche bleiben will. So arbeitet Nietzsche auf eine ausgeprägte Weise mit einem psychologischen Vokabular. Seine Begrifflichkeit vom Willen zur Macht kann hier als prominentestes Beispiel dienen. Seine Charakterisierung des Sklaven-Menschen und des Herren-Menschen beruhen zu weiten Teilen ebenfalls auf psychologischen Überlegungen. Der Sklaven-Mensch ist der Furchtsame, der Herren-Mensch ein Ja-Sagender. Foucault hingegen sträubt sich, psychologisch zu werden. Es lässt sich als weitere Konsequenz von Foucaults Bekenntnis zu seinem Positivismus sehen, an der Oberfläche bleiben zu wollen. In einem Interview erklärt er: „Ich suche nicht nach geheimen, verborgenen Beziehungen, die schweigsamer oder grundlegender wären als das menschliche Bewusstsein. Im Gegenteil, ich versuche die Beziehungen zu definieren, die an der Oberfläche der Diskurse liegen; ich versuche sichtbar zu machen, was nur insofern unsichtbar ist, als es allzu sehr an der Oberfläche der Dinge liegt.“ Etwas später wird Foucault gefragt: „Das heisst, Sie lehnen die Psychologie ab?“ Und seine Antwort könnte deutlicher nicht sein: „Absolut. Man muss eine historische Analyse der Transformation des Diskurses vornehmen, ohne auf das Denken der Menschen, ihre Wahrnehmungsweisen, ihre Gewohnheiten, die Einflüsse, denen sie ausgesetzt waren usw. zu rekurren.“⁷⁶⁰ Seien es Leidenschaften oder Begehren, sie müssen demnach als Begebenheiten hingenommen und nicht psychologisiert werden. In Bezug auf Leidenschaft führt Foucault aus, dass man nicht genau sagen könne, woher sie komme. Sie sei einfach da.⁷⁶¹ Die Psychologie erscheint Foucault als Form des Rationalismus, die vorgibt, erklären zu können, wo es keine Erklärungen gibt. Das Leben wird gelebt, ohne dass die Antriebe verstanden werden könnten. Eine weitere Begebenheit mag Foucaults Auffassung näherbringen. Paul Veyne schildert in seinem Buch über Foucault eine Situation, die seine Ablehnung der Psychologie ebenfalls zum Ausdruck bringt.⁷⁶² Zusammen haben Paul Veyne und Foucault eine Reportage über den israelisch-palästinensischen Konflikt angeschaut. Veyne schildert: „Auf der Bildfläche erscheint ein Kämpfer einer der beiden verfeindeten Lager (von welchem, ist hier unerheblich) und erklärt: ‚Seit meiner Kindheit kämpfe ich für meine Sache, so ist es, das ist meine Natur, mehr will ich dazu nicht sagen.‘ – ‚Na also‘, rief Foucault, erfreut darüber, sich kein Geschwätz anhören zu müssen, das bestenfalls im Dienst der Rhetorik und Propaganda gestanden hätte.“ Der Kämpfer versucht nicht zu erklären oder zu begründen, warum er diesen Kampf führt. Hier an der Oberfläche zu bleiben bedeutet, auf Erklärungen zu

⁷⁶⁰ Foucault, Michel Foucault erklärt sein neuestes Buch, S. 982.

⁷⁶¹ Ebd. S. 303: „Was ist Leidenschaft? Es ist ein Zustand, etwas, das dich überkommt, das sich deiner bemächtigt, das dich festhält, das keine Pause kennt und keinen Ursprung hat. Tatsächlich weiss man nicht, woher das kommt. Die Leidenschaft ist einfach da.“

⁷⁶² Veyne, Foucault, S. 148.

verzichten, die eigenen Antriebe als solche anzuerkennen, ohne dabei einem falschen Rationalismus zu verfallen.

Ebenso hat Foucault Mühe mit der Psychoanalyse, obwohl gerade das Unbewusste auch zu seinem Vokabular gehört. Im Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* nimmt er den Begriff explizit auf, um seine Vorgehensweise zu erklären.⁷⁶³ Gegen Sartre wendet er sogar ein, dass dieser den Begriff des Unbewussten fälschlicherweise immer gemieden habe.⁷⁶⁴ Aber Foucault verdächtigt die Psychoanalyse, dass sie dem Menschen eine Wahrheit von ihm einschreiben will. Foucault zufolge ist es ein Fehler, dem Menschen eine Tiefe zuzusprechen, welche das historische Moment aufhebt. „Am Kreuzungspunkt dieser Vorstellungen – wonach wir uns über unser Geschlecht nicht täuschen dürfen und unser Geschlecht das Allerwahrste in uns enthüllt – entfaltet die Psychoanalyse ihre kulturelle Wirkung. Sie verspricht uns unser wahres Geschlecht und zugleich die ganze Wahrheit über uns selbst, die insgeheim darin ruht.“⁷⁶⁵ Foucaults Position hingegen ist die: Das Unbewusste gilt es nicht zu leugnen, eine Wahrheit vom Menschen allerdings kann nicht festgemacht werden. Die Psychoanalyse nimmt bei Foucault dann auch eine ambivalente Stellung ein. Dies lässt sich durch sein ganzes Werk hindurch feststellen und man kann mit diesen kurzen Bemerkungen bereits die Linien seiner Auffassung vom Unbewussten vorzeichnen: sie führen zu einem nicht fassbaren Unbewussten, in Begriffen des Wahnsinns ausgedrückt, zu einem Unbewussten, das sich mit dem Wahnsinn (dem Nicht-Werk) verbrüdet. In seinem ersten Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* finden wir folgende Überlegungen.⁷⁶⁶ Ein positiver Aspekt an der Psychoanalyse, und was sie zunächst stark von der rationalisierenden Psychologie unterscheidet, ist, dass sie einen Dialog mit der Unvernunft wieder herstellt. Foucault meint deshalb, dass Freud „innerhalb des medizinischen Denkens die Möglichkeit eines Dialogs mit der Unvernunft wieder her[stellt]. [...] In der Psychoanalyse geht es überhaupt nicht mehr um Psychologie: sondern genau um eine Erfahrung der Unvernunft, deren Maskierung der Sinn der modernen Psychologie gewesen ist.“⁷⁶⁷ Dennoch bleibt die Psychoanalyse, folgt man Foucault, gewissermassen auf halbem Weg stecken. Denn der Weg zur Unvernunft soll gerade wieder zu einer Wahrheit, der Essenz

⁷⁶³ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 11.

⁷⁶⁴ Foucault, Interview mit Michel Foucault, S. 821f.

⁷⁶⁵ Foucault, *Das wahre Geschlecht*, S. 61.

⁷⁶⁶ Vgl. Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*.

⁷⁶⁷ Zit. Ebd. S. 75. Der zitierte Satz entstammt einem Epilog aus *Histoire de la folie à l'âge classique* und ist in der deutschen Ausgabe des Buches (*Wahnsinn und Gesellschaft*) nicht enthalten: Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, S. 411.

einer Person führen.⁷⁶⁸ Die wissenschaftliche Objektivität der Psychoanalyse ist nichts anderem als einer magischen Verdinglichung geschuldet, die in der Unvernunft wieder auf eine Wahrheit stösst. Positiv an der Psychoanalyse ist also der Dialog mit dem Wahnsinn und wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* ausführt, dass die Psychoanalyse dem bewussten Subjekt nicht grosse Beachtung schenkt.⁷⁶⁹ Aber die Verschiebung in Richtung des Unbewussten wird von der falschen Vorstellung geleitet, dass es dort eine Wahrheit über den Behandelten zu entdecken gäbe. Die Psychoanalyse bleibt dem Wahnsinn damit doch – und dies unerfreulicherweise – fremd.⁷⁷⁰ Die Psychoanalyse ist zum Scheitern verurteilt, weil sie sich auf die analytische Situation und damit auch auf den Arzt als ordnungsgebende Struktur abstützt.⁷⁷¹ In derselben Geste, in welcher eine Beziehung zur Unvernunft hergestellt wird, entfaltet sich der Arzt als Gestalt mit analytischen Machtbefugnissen, der die Wahrheit gerade zu fassen bekommt.⁷⁷² Der Arzt führt eine normierende Funktion aus. Die Psychoanalyse behauptet damit weiterhin ein Werk, wo es keines gibt. Demgegenüber meint Foucault: in der Tiefe des Menschen gibt es nichts zu fassen, man begegnet hier vielmehr dem Wahnsinn.

Dass Nietzsche und die Psychoanalyse in einer anderen Konstellation zueinander stehen, haben wir an früherer Stelle bereits festgehalten. In der Tiefe des Menschen findet sich nicht einfach Unbekanntes und der Wahnsinn, sondern der Wille zur Macht. Wenn wir uns Nietzsche zunächst aber aus der Perspektive Foucaults nähern, sehen wir uns mit der Einschätzung konfrontiert, dass gerade Nietzsche den Weg zum Wahnsinn wieder geebnet hat. In *Wahnsinn und Gesellschaft* findet sich eine Passage, in der erklärt wird: „Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts manifestiert sich das Leben der Unvernunft nur noch im Aufblitzen von Werken wie denen von Hölderlin, Nerval, Nietzsche oder Artaud.“⁷⁷³ Worin besteht der Wahnsinn bei Nietzsche? Im Grunde genommen bei der Nicht-Fassbarkeit des Menschen. Es ist jener Be-

⁷⁶⁸ Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*, S. 89: „[Aber] Freud würde den Kranken nur deshalb aus der Internierung im Asyl herausholen, um ihn innerhalb der analytischen Situation, in dem, was er an Essentiellem hat‘, wiederherzustellen.“

⁷⁶⁹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*.

⁷⁷⁰ Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 535f: „Die Psychoanalyse kann einige der Formen des Wahnsinns auflösen; sie bleibt der souveränen Arbeit der Unvernunft fremd.“

⁷⁷¹ Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*, S. 95.

⁷⁷² Lagrange, *Lesarten der Psychoanalyse*, S. 16f: „[...] aber dennoch beteiligt er sich an dessen Verschleierung und Kaschierung, denn mit derselben Bewegung, in der er die Beziehung des Therapeuten zum Irren wiederherstellt, profitiert er doch zugleich weiter von den an die Gestalt des Arztes gebundenen Machtbefugnissen: ‚In ihm [dem Arzt], allein in dieser Anwesenheit, die sich hinter und über dem Kranken in einer – mit totaler Gegenwart identischen – Abwesenheit verbirgt, hat er all die Machtbefugnisse versammelt, die im Gemeinschaftsleben der Anstalt auf viele verteilt waren; aus ihm hat er den absoluten Blick, das reine und stets verhaltene Schweigen und den Richter gemacht, der in einem nicht einmal zur Sprache herablassenden Urteilsspruch straft und belohnt [...] Als entfremdete Gestalt bleibt der Arzt die Schlüsselfigur der Psychoanalyse.‘ und eben deshalb/weil sie mit dieser Struktur nicht wirklich aufgeräumt hat, vermag sie auch die Stimmen des Wahnsinns nicht uneingeschränkt zu hören.“

⁷⁷³ Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 536.

reich, wo man davon sprechen kann, dass Nietzsche die Subjektphilosophie hinter sich lässt. Dort, wo er den Begriff der Verantwortung hinterfragt, wo er auch die Freiheit des Menschen hinterfragt. Dort, wo zum Ausdruck kommt, dass der Mensch sich selbst ein Unbekannter bleibt.⁷⁷⁴

Insofern kann Nietzsche als Vorbild dienen, da er ein Gegenstück zu den Humanwissenschaften darstellt, welche die Repräsentation des Menschen zum Ziel haben. Deleuze hat dies in einer Fussnote im *Anti-Ödipus* so festgehalten: „Foucault zeigt auf, dass die ‚Humanwissenschaften‘ ihr Prinzip in der Produktion und auf der Grundlage des Zusammenbruchs der Repräsentation konstituiert haben, gleich aber wieder einen neuen Repräsentationstyp, die unbewusste Repräsentation erstellen. (Die Ordnung der Dinge, S. 426ff.).“⁷⁷⁵ Die Geschichte über den Wahnsinn hin zu den Humanwissenschaften, die den Zugang zum Wahnsinn versperren, nimmt Foucault nach *Wahnsinn und Gesellschaft* wieder in *Die Ordnung der Dinge* auf. Sie präsentiert sich demnach wie folgt. In der Renaissance verwies der Wahnsinn auf eine andere Welt, die von aussen kommend bedrohlich werden kann. So war der Wahnsinn zwar immer mehr als Bedrohung wahrgenommen worden, aber es fand immer noch ein Wechselspiel zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn statt. So konnte der Wahnsinnige einen speziellen Zugang zur Wahrheit besitzen.⁷⁷⁶ Im klassischen Zeitalter findet eine strikte Trennung zwischen Wahnsinn und Vernunft statt, der Wahnsinn wird nun als das genaue Gegenteil der Vernunft aufgefasst. Die Humanwissenschaften halten diese Trennung aufrecht, da sie von der Repräsentierbarkeit des Menschen ausgehen. In der Moderne taucht mit Freud und mit Nietzsche aber die Erfahrung auf, dass der Wahnsinn das uns nächste ist, da wir uns nur ausgehend von uns Unbekanntem verstehen können. Es sind die Bereiche, wo das nicht-fassbare Begehren uns leitet, wo die nicht-fassbare Sprache jeder Entscheidung vorangeht.⁷⁷⁷ Der Wahnsinn in seiner modernen Form ist also wie folgt zu umschreiben: Er ist dort, wo sich das Sinnhafte dem Begreifbaren oder einer Bedeutung entzieht und sich in Unbekanntem verflüchtigt. „Und genau, wenn sich diese Sprache im nackten Zustand zeigt, sich aber gleichzeitig jeder Bedeutung entzieht, als wäre sie ein grosses und leeres System; wenn die Lust in wildem Zustand herrscht, als wenn die Strenge ihrer Regel jeden Gegensatz nivelliert hätte; wenn der Tod jede psychologische Funktion beherrscht und sich über ihr als ihre einzige und verheerende Norm hält, dann erkennen wir den Wahnsinn in seiner gegenwärtigen Form, den Wahnsinn, so wie er sich der modernen Erfahrung als ihre Wahrheit und ihre Entstellung

⁷⁷⁴ Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, S. 737.

⁷⁷⁵ Deleuze; Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 391.

⁷⁷⁶ Vgl. auch: Gros, Foucault et la folie, S. 42f.

⁷⁷⁷ Gros, Foucault et la folie, S. 118.

gibt.“⁷⁷⁸ Der Wahnsinn ist demnach nicht einfach das Unbewusste. Aber der Wahnsinn ist dort, wo sich das Unbewusste nicht mehr repräsentieren lässt.

Die Wege von Nietzsche und Foucault sind dennoch nicht dieselben. Nietzsche betont zwar, dass die Selbstinterpretation oft nur in Dichtungen und Selbsttäuschungen ende und er betont auch, dass man gar nicht alles über sich selbst herausfinden könne, denn man bleibe sich notwendigerweise fremd. Andererseits spielt das psychologische Moment bei Nietzsche eine wesentliche Rolle und der Wille zur Macht kann als eine Wahrheit über den Menschen begriffen werden. Man mag Foucault getrost zustimmen, dass nicht jede Situation psychologisch oder psychoanalytisch sinnvoll gedeutet werden kann. Wir können nicht für jegliches menschliche Verhalten eine Erklärung verlangen und ein Mensch muss sich damit abfinden, nicht über alles Rechenschaft ablegen zu können.⁷⁷⁹ Wie aber kann man Nietzscheaner sein, ohne einen minimalen Bezug zur Psychologie zu haben? Die Radikalität der Verneinung insgesamt ist hier entscheidend. Es bleibt ein Unterschied, ob die Behauptung lautet, dass man gar nicht zu dem vorstossen kann, was uns antreibt, oder ob dies nie vollständig gelingen kann.

⁷⁷⁸ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 449.

⁷⁷⁹ Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, S. 88: „Wenn wir verlangen, dass jemand in der Lage sein muss, in Form einer Geschichte die Gründe anzuführen, aus denen sein Leben gerade so und nicht anders verlaufen ist, wenn wir also von jemandem verlangen, ein kohärenter Autobiograph zu sein, dann könnte es in der Tat sein, dass wir der Nahtlosigkeit der Geschichte den Vorzug vor dem geben, was wir versuchsweise einmal die Wahrheit dieser Person nennen können [...].“

Schluss

Wer sind wir? Die Genealogen Nietzsche und Foucault sind zutiefst mit dieser Frage beschäftigt und machen sich auf die Suche nach bisher unbekannten Teilen unserer selbst. Nietzsche sieht sich als Person, die den nötigen Mut aufbringt, den Tatsachen offen ins Gesicht zu schauen. Seiner Darstellung nach ist unser Zeitalter voll von Schwächlingen, welche die Schwäche aber als Verdienst auslegen. Handlungen aus Furcht werden als Handlungen aus Gerechtigkeitsmotiven angesehen. Foucault geht es in dem, was er als Archäologie bezeichnet, einerseits um ein „positives Unbewusstes“⁷⁸⁰. Was heissen soll, dass es ihm um eine Form von Unsichtbarem geht, das in unseren Diskursen stets präsent ist, aber erst über eine Analyse sichtbar gemacht werden kann. Der Diskurs einer Epoche weist eine Regelmäßigkeit auf. Andererseits geht es ihm in dem, was wir den genuin genealogischen Teil genannt haben, zusätzlich um die Herausarbeitung von Herrschaftsverhältnissen (Machtstrukturen). In der ethischen Phase finden wir sowohl archäologische als auch genealogische Züge, sie werden aber ergänzt, indem das Subjekt nun auf sich selbst einwirken kann. Bei beiden Autoren läuft die genealogische Arbeit letzten Endes auf eine Neubeschreibung unseres Selbst hinaus, es wird eine neue Perspektive eröffnet. Die Präsentation der Ergebnisse erfolgt dabei in problematisierender Absicht, es soll eine kritische Wirkung entfaltet werden. Wobei es hier zu differenzieren gilt. Anlass zur Kritik kann eine feste Überzeugung sein. Man sieht, dass die Welt nicht mit dem korrespondiert, was sein sollte. Nietzsche hat eine solche Diskrepanz verspürt, seine Anklageschriften gegen unser derzeitiges moralisches System – und noch viel allgemeiner gegen Eigenheiten der Moderne – zeugen davon. Nietzsche verurteilt die Moderne mit gnadenloser Härte.

Es gibt jedoch einen weiteren guten Grund, kritisch zu sein. Er lässt sich aus Foucaults Ausführungen zur Kritik als *ethos* entnehmen. Kritik kommt so gesehen einer tugendhaften Haltung gleich. Nämlich dann, wenn man feststellt, dass wir in unserem Leben von zahlreichen Praktiken geprägt sind, die kontingent entstanden sind und unser Leben geformt haben, ohne dass wir uns dessen vollends bewusst sind. Die Fragen, welche sich dann stellen können, lauten: Wollen wir tatsächlich so sein, wie wir geworden sind? Als was sehen wir uns und als was wollen wir uns sehen? Diese kritische Haltung muss nicht zwingend zu einer Ablehnung von gegenwärtigen Praktiken führen, sie ist vielmehr eine Einladung zu einer aufgeklärten Haltung gegenüber uns selbst. In Foucaults Worten lässt sich dann sagen: „Sie [diese Form

⁷⁸⁰ Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 11.

von Kritik] vermehrt nicht Urteile, sondern Zeichen des Daseins.“⁷⁸¹ Daraus ergibt sich eine kritische Aufgabe, die niemals endet. Jede Zeit hat ihr eigenes Unsichtbares, das es zu durchleuchten gilt. Sicherlich darf man davon ausgehen, dass Foucault beim Schreiben seiner Genealogien von Motiven getrieben war, die den modernen Errungenschaften gegenüber in einem ablehnenden Sinne als kritisch zu bezeichnen sind. Er war aber nicht der Meinung, dass er eine normative Basis anbieten könnte, und verzichtet deshalb auf die Behauptung, er könne von einem übergeordneten Standpunkt aus sprechen. Foucault will uns mit einer genealogischen Geschichtsschreibung zum Denken anregen. Weil die Genealogie auf die Frage „*wer sind wir?*“ antwortet, ist sie nicht zwingend normativ aufgeladen. Eine Genealogie antwortet zunächst einmal auf die Frage „*wer sind wir?*“, nicht „*wer sollten wir sein?*“. Die Betonung dieses Umstandes ergibt sich aus der Überzeugung, dass es unredlich ist, von einem absoluten Standpunkt auszugehen, wenn es um die Frage geht, wer wir sein sollen. Wie dargelegt wurde, ist Foucault zudem skeptisch, sich einem „Wir“ anzuschließen. Er will sich nicht festlegen und möchte stets alle Möglichkeiten offen halten. Dass eine Darlegung der Sachlage uns zum Urteilen verleiten kann, ist allerdings gut möglich. Oft reicht es, dass jemand eine Situation schildert, damit wir uns ein Urteil bilden. Wenn jemand schildert, wie ein Herrscher sich mit gewalttätigen Methoden an der Macht hält, dann ist für uns die Frage, ob es sich um einen moralisch guten Herrscher handelt, bereits mitbeantwortet. Die Darstellung einer Sachlage kann uns einen Raum für eine Beurteilung eröffnen. Eine Genealogie tut dies, indem sie zur Frage anregt, ob wir tatsächlich sein wollen, was wir offenbar geworden sind. Ist die Frage einmal gestellt, drängt sie uns zu einer Entscheidung. Rhetorische Überhöhungen mögen dabei ebenfalls einen Beitrag leisten. Foucault mag für *Überwachen und Strafen* die Hoffnung gehegt haben, dass die Leser im Anschluss an die Lektüre dieses Buches überall Disziplinartechniken am Werk sehen. Eine der krönenden Behauptungen lautet schliesslich, dass die Disziplinartechniken nicht nur in den Gefängnissen Einzug gehalten haben, sondern unsere Gesellschaft im Gesamten durchziehen.⁷⁸² Und Foucault konnte hoffen, dass die Leser dies als genauso einengend empfinden wie er. Bei Nietzsche führen die rhetorischen Überhöhungen dazu, dass sich Analyse und Urteil sogar vermischen. Wertende Formulierungen (Sklaven-Moral/Herren-Moral) werden bei ihm gleich integriert. Das nietzscheanische Programm der *Genealogie der Moral* liesse sich so zuspitzen, dass er uns fragt: „Wollt ihr alle Schwäch-

⁷⁸¹ Foucault, *Der Philosoph mit der Maske*, S. 132.

⁷⁸² Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 354.

linge sein?“ Denn es ist seiner Meinung nach die Sklaven-Moral, welche die Schwäche als Verdienst auslegt.⁷⁸³

Beide Autoren sehen genealogische Geschichtsschreibung als geeignetes Mittel zur Kritik an. Mit genealogischer Geschichtsschreibung ist gemeint, dass die Geschichtsschreibung die Form einer Untersuchung annimmt, die darauf eingeht, *wer wir sind*. Genealogischer Geschichtsschreibung geht es immer um Praktiken der Gegenwart. Sie nimmt die Form einer Analyse an, weil sie Gegenwärtiges funktional erklärt. Es lässt sich aber auch von einer Erzählung oder Narration über uns sprechen. Eine Erzählung oder Narration ist es, weil immer ein begrenzter Teil Erwähnung findet, weil Gewichtungen stattfinden und dabei ein Bild von uns konstruiert wird. Die Genealogen spielen mit dem Umstand, dass die Frage „Wer sind wir“ wichtig für uns ist und dass die Antwort darauf immer narrativen Charakter aufweist und damit zu rhetorischen Ausschmückungen einlädt, die ein kritisches Potential entfalten können. Dass Narrative für uns Menschen zentral sind, daran besteht kein Zweifel. Es lässt sich gar behaupten, dass wir uns zuweilen mit Dingen herumquälen, damit wir ein tolles Erlebnis haben. Der Ausflug in den Erlebnispark war schön, aber eigentlich nur im Nachhinein. Dort trampelten andere Leute auf meinen Füßen herum und viel zu heiss war es auch. Das Narrativ vom Ausflug obsiegt in der nachträglichen Betrachtung allerdings das Erlebnismoment. Wenn man von einzelnen Momenten zum Menschenleben als Ganzes wechselt, trifft man dieselbe Bedeutung an. Als was wir uns sehen (welches Narrativ wir über uns selbst erzählen) ist eine zentrale Kategorie des Menschseins. Darum ist es auch besser, ein unglücklicher Mensch als ein glückliches Schwein zu sein.⁷⁸⁴ Vernunft – und was wir damit verbinden – ist uns wichtig, so dass das *animale rationale* seine Rationalität nur ungern opfern würde.

Wenn hier Genealogie als Geschichtsschreibung vorgestellt wird, die uns ein Narrativ über unsere Identität anbietet, soll betont sein, dass Genealogie eine besondere Form von Geschichtsschreibung darstellt. Nicht jede Art von Geschichtsschreibung wird uns zum Nachdenken anregen können. Es wurde von Nehamas oder Geuss schon die Meinung vertreten, dass es sich bei der Genealogie eigentlich um richtig betriebene Geschichtsschreibung handelt.⁷⁸⁵ Sollte man darunter aber verstehen, wahre Geschichtsschreibung und Genealogie seien deckungsgleich, dann würde man zu weit gehen. Denn Genealogie ist eine Form von wahrer Geschichtsschreibung, die zugleich kritisch wirksam sein will. Das heisst, Genealogie wendet

⁷⁸³ GM, I: 14.

⁷⁸⁴ Mill, Utilitarismus, S. 18.

⁷⁸⁵ Geuss, Nietzsche and Genealogy, S. 336: “Alexander Nehama is doubtless right to claim that for Nietzsche ‘genealogy’ is not some particular kind of method or special approach, rather it ‘simply *is* history, correctly practiced’.”

eine von verschiedenen möglichen Perspektiven auf die Geschichte an. Genealogie geht auf die Frage ein „wer wir sind“. Damit steht eine Identitätsfrage auf dem Spiel, die an sich kritisches Potential hegt. Ein Aufsatz von Daniel Defert heisst folgerichtig: „*Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt*“. Der Unterschied liegt ganz einfach darin, dass die Geschichte des Brotes uns zu wenig nahe geht, sofern wir die Frage stellen, wer wir denn sind.

Damit die genealogische Kritik gelingt, muss ein Perspektivenwechsel vollzogen werden, es muss ein neues Narrativ angeboten werden. Bei Nietzsche und Foucault erfolgt dies über eine Analyse der Macht. Wiederum zeigt sich, dass genealogische Geschichtsschreibung nicht einer traditionellen Geschichtsschreibung entspricht. Die analytische Arbeit besteht in der funktionalen Erklärung von Machtmechanismen. Wobei es bei der Analyse nicht speziell um eine Zergliederung und eine Auseinandernahme geht. Das wäre nur eine spezielle Form der Analyse, wie Hacking dargelegt hat. Unter dem Begriff kann auch die Tätigkeit verstanden werden, die zeigt, was wir mit unseren Diskursen oder Handlungen anstellen, wie wir sie verwenden.⁷⁸⁶ „Die Analyse der Wörter an ihrem jeweiligen Platz vollzieht man, um zu verstehen, wie wir denken und warum wir offenbar verpflichtet sind, in bestimmter Weise zu denken.“⁷⁸⁷ Das kann auch bedeuten, dass man ihren Nutzen untersucht, die Gesetzmässigkeiten, denen sie unterstehen. Bei Nietzsche und Foucault findet eine Verdichtung der Diskurse auf wesentliche Merkmale statt, die einer Erklärung dient, wie wir denken und handeln. Beide wollen auf eine Ebene vorstossen, die uns bisher unbekannt war und führen unsere Aussagen und Handlungen auf bestimmte Funktionen zurück. Bei Nietzsche ist der Wille zur Macht (einmal in Form der Herren-Moral, einmal in Form der Sklaven-Moral) die zentrale Grösse, bei Foucault sind es je nach seiner Schaffensphase Epistemen oder Dispositive. Dass hier eine andere Arbeit geleistet wird, als von einem traditionellen Historiker macht alleine das Inhaltsverzeichnis von Foucaults *Archäologie des Wissens* deutlich, in diesem Buch liefert er eine theoretische Abhandlung über seine Diskursanalyse. Es geht, so kann man lesen – und ich beschränke mich auf Überschriften aus dem ersten Kapitel –, um „Die Einheiten des Diskurses“, um „die diskursiven Formationen“, um „die Formation der Gegenstände“, „die Formation der Äusserungsmodalitäten“, um „die Formation der Begriffe“, dann um „die Formation der Strategien“.

Kehren wir ein letztes Mal und an dieser Stelle zusammenfassend zur Bestimmung der Genealogie bei Nietzsche und Foucault zurück. Eine dreifache Bestimmung drängt sich auf und

⁷⁸⁶ Hacking, *Historische Ontologie*, S. 84.

⁷⁸⁷ Ebd. S. 87.

wurde in dieser Arbeit verfolgt: eine Charakterisierung über das Ziel, die Methodik und die Effekte der Genealogie – ohne dabei die Unterschiede zwischen Nietzsche und Foucault ausser Acht zu lassen. Ziel beider Autoren ist eine kritische Betrachtung gegenwärtiger Praktiken. Diese Praktiken zeichnen uns als Menschen aus. Eine Genealogie beinhaltet darum immer auch die Frage. „Wer sind wir?“ Wobei Nietzsche mit einer normativen Basis arbeitet, der kritische Gestus bei Foucault sich hingegen als aufklärerische Kritik verstehen lässt. Kritik als Aufklärung geht nicht bereits zum Urteilen über, sondern beschäftigt sich unabhängig eines Urteiles mit den Möglichkeitsbedingungen der gegenwärtigen Praktiken. Die Kritik erfolgt bei beiden über einen Perspektivenwechsel, der die Machtmechanismen der gegenwärtigen Praktiken ins Visier nimmt. Gemeinsam ist ihnen, dass sie für die Analyse dieser Mechanismen geschichtlich vorgehen und eine funktionale Analyse von Begebenheiten einer Epoche vornehmen. Sowohl die Art und Weise wie Geschichte beansprucht wird als auch die Vorstellung darüber, welche Mächte den Menschen prägen, sind jedoch verschieden. Foucault arbeitet auf eine ausgeprägte Weise mit historischen Fakten und gleicht hierbei einem Historiker (beide gehen ins Archiv), bei Nietzsche fehlt eine Untermauerung seiner geschichtlichen Ausführungen beinahe vollends. Wichtiger als geschichtliche Beweise zu liefern, ist bei Nietzsche eine psychologische Ausdeutung der Phänomene. Ein Unterfangen, das Foucault weitestgehend ablehnt, er möchte – wie er sagt – an der Oberfläche bleiben, historisiert dabei alles (alles ist kontingent) und lässt keine psychologischen Grundkonstanten gelten. Was die kritischen Effekte dieser Geschichtsschreibung unserer selbst anbelangt, bestehen die Gemeinsamkeiten darin, dass beide auf die Kontingenz des Gegenwärtigen hinweisen (wenn auch unterschiedlich stark), die gegenwärtigen Praktiken in eine Geschichte von verschiedenen Mächten einschreiben (sodass man sieht, dass die betreffende Praxis nicht an sich vernünftig ist, sondern Sieger eines Machtkampfes ist) und eine neue Beschreibung von gegenwärtigen Praktiken vornehmen, die uns zur Frage verleiten soll, ob wir tatsächlich so sein wollen, wie wir offenbar sind. Unterschiede bei den Effekten ergeben sich aus den verschiedenen methodischen Herangehensweisen, wobei es betreffend den kritischen Effekten letztlich um einen zentralen Unterschied geht, den wir an dieser Stelle nur wiederholen können. Ergebnis ist einerseits eine normative Kritik bei Nietzsche und eine nicht-normative Kritik bei Foucault.

Bibliographie

Michel Foucault

Die Literatur von Michel Foucault ist nachfolgend in zwei Kategorien eingeteilt. Einerseits in Texte, die sich in den gesammelten Schriften finden (Schriften in vier Bänden; frz. Dits et Ecrits), andererseits in Texte, die in Buchform vorliegen.

Für die vorliegende Arbeit wurden Zitate im Hinblick auf die Einheitlichkeit des Textes den deutschen Übersetzungen entnommen und die Stellennachweise beziehen sich ebenfalls auf die deutschen Ausgaben. Einige Ausnahmen bilden Stellen, die in französischer Original-Sprache den Sachverhalt treffender wiedergeben. Die französischen Titel der Hauptwerke sind zudem in eckigen Klammern aufgeführt.

Texte in Buchform:

Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main, 1973. [Frz. L'archéologie du savoir. Paris, 1969.]

Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori, Frankfurt am Main, 1996.

Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1: Frankfurt am Main, 1988. [Frz. Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir. Paris, 1976.]

Die Heterotopien: Zwei Radiovorträge. Frankfurt am Main, 2005.

Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main, 1971. [Frz. Les mots et les choses. Paris, 1966.]

Die Ordnung des Diskurses. München, 1974. [Frz. L'ordre du discours. Gallimard, 1971.]

Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt am Main, 1986. [Frz. Histoire de la sexualité III: Le souci de soi. Paris, 1984.]

Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt am Main, 1986. [Frz. Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs. Paris, 1984.]

Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Frankfurt am Main, 2004.

Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt am Main, 2009.

In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2001.

Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main, 1977. [Frz. Surveiller et punir. Paris, 1975.]

Von der Subversion des Wissens. München, 1974.

Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main, 1969. [Frz. Histoire de la folie à l'âge classique: folie et déraison à l'âge classique. Paris, 1964.]

Was ist Kritik. Berlin, 1992.

Texte aus den Schriften (Dits et Ecrits):

Die folgenden Texte von Foucault finden sich alle in den gesammelten Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits. Band 1–4. 1954–1988. Frankfurt am Main, 2001–2005.

Das Spiel des Michel Foucault. In: Schriften III, S. 391–397.

Das wahre Geschlecht. In: Schriften IV, S. 142–152.

Der maskierte Philosoph. In: Schriften IV, S. 128–137.

Der Staub und die Wolke. In: Schriften IV, S. 12–25.

Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes. In: Schriften I, S. 539–550.

Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Schriften IV, S. 875–902.

Die Intellektuellen und die Macht. In: Schriften II, S. 382–393.

Die Maschen der Macht. In: Schriften IV, S. 224–244.

Die Rückkehr der Moral. In: Schriften IV, S. 859–873.

Die Sorge um die Wahrheit. In: Schriften IV, S. 823–836.

Die Wahrheit und die juristischen Formen. In: Schriften II, S. 669–792.

Diskussion vom 20. Mai 1978. In: Schriften IV, S. 25–43.

Eine Ästhetik der Existenz. In: Schriften IV, S. 902–909.

Einführung [in: Jean-Jacques Rousseau, Rousseau juge de Jean-Jacques]. In: Schriften I, S. 241–262.

Erwiderung auf Derrida. In: Schriften II, S. 347–367.

Gespräche über die Macht. In: Schriften III, S. 594–608.

Gespräch mit Madeleine Chapsal. In: Schriften I, S. 664–670.

Gespräch mit Michel Foucault. In: Schriften III, S. 186–213.

Gespräch mit Werner Schroeter. In: Schriften IV, S. 303–314.

Interview mit Michel Foucault. In: Schriften IV, S. 807–823.

Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer. In: Schriften II, S. 300–331.

Michel Foucault, „Die Ordnung der Dinge“. In: Schriften I, S. 644–652.

Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch. In: Schriften I, 980–985

Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Schriften II, S. 166–191.

Nietzsche, Freud, Marx. In: Schriften I, S. 727–743.

Polemik, Politik und Problematisierungen. In: Schriften IV, S. 724–734.

Politik und Ethik: Ein Interview. In: Schriften IV, S. 715–724.

Subjekt und Macht. In: Schriften IV, S. 269–294.

Technologien des Selbst. In: Schriften IV, S. 968f.

Theorien und Institutionen des Strafvollzuges. In: Schriften II, S. 486–490.

Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den Cercle d'épistémologie. In: Schriften I, S. 887–931.

Über die Natur des Menschen: Gerechtigkeit versus Macht. In: Schriften II, S. 586–637.

Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben. In: Schriften I, S. 750–769.

Vorrede zur Überschreitung. In: Schriften I, S. 320–342.

Vorwort [in: Foucault, M., *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961]. In: Schriften I, S. 223–234.

Was ist Aufklärung. In: Schriften IV, S. 687–707.

Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Forschungsarbeiten. In: Schriften IV, S. 461–499.

Friedrich Nietzsche

Alle Angaben zu Nietzsche beziehen sich auf die Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. (Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino (Hg.). Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München, 1988.) Es werden die gängigen Sigeln (siehe unten) verwendet und dazu die Abschnitts- respektive Paragraphenzahlen angegeben. Die im Original durch Sperrdruck hervorgehobenen Stellen werden in Kursivschrift wiedergegeben.

A: Der Antichrist (KSA 6)

| | |
|------|--|
| EH: | Ecce homo (KSA 6) |
| FW: | Fröhliche Wissenschaft (KSA 3) |
| GD: | Götzen-Dämmerung (KSA 6) |
| GM: | Genealogie der Moral (KSA 5) |
| JGB: | Jenseits von Gut und Böse (KSA 5) |
| MA: | Menschliches, Allzumenschliches I und II (KSA 2) |
| N: | Nachgelassene Fragmente (KSA 7–13) |
| UB: | Unzeitgemässe Betrachtungen (KSA 1) |
| Z: | Zarathustra (KSA 4) |

Übrige Literatur

Aerni, Philipp; Grün, Klaus-Jürgen. Vorwort. In: Aerni, Philipp; Grün, Klaus-Jürgen. *Moral und Angst: Erkenntnisse aus Moralphysologie und politischer Theologie*. Göttingen, S. 7–11.

Agamben, Giorgio. *Bartleby oder die Kontingenz, gefolgt von: Die absolute Immanenz*. Berlin, 1998.

Alford, C. Fred. What would it matter if everything Foucault said about Prison were wrong? „Discipline and Punish“ after twenty years. In: *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1. S. 125–146.

Angehrn, Emil. *Die Frage nach dem Ursprung: Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*. München, 2007.

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margareth. Modern moral philosophy. In: *Philosophy* 33, Nr. 124, 1958.

Aristoteles. *Aristoteles' Metaphysik*. Hamburg, 2006.

Baumgartner, Hans Michael. *Kontinuität und Geschichte: Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*. Frankfurt am Main, 1997.

Beam, Craig. Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians. In: *Hume Studies* 22, November 1996. S. 299–324.

Bevir, Mark. What is genealogy? In: *Journal of the Philosophy of History* 2, 2008. S. 263–275.

- Bittner, Rüdiger. Kritik, und wie es besser wäre. In: Jaeggi, Rahel; Welsche, Tilo (Hg.). Was ist Kritik? Frankfurt am Main, 2009. S. 134–149.
- Blanchot, Maurice. Nietzsche und die fragmentarische Schrift. In: Hamacher, Werner (Hg.). Nietzsche aus Frankreich. Berlin, Wien 2003. S. 71–98.
- Blondel, Eric. Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie. In: Balaudé, Jean Francois; Wotling, Patrick (Hg.). Lectures de Nietzsche. Paris, 2000. S. 71–101.
- Blondel, Eric. Nietzsche's Style of Affirmation: The Metaphors of Genealogy. In: Davis, Christa (Hg.). Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays. Lanham, 2006. S. 67–76.
- Blondel, Eric. „Ruminations“: Notes de lecture sur quelques aphorismes de Nietzsche. In: Balaudé, Jean Francois; Wotling, Patrick (Hg.). Lectures de Nietzsche. Paris, 2000. S. 397–404.
- Borner, Marc. Gefühle im Kopf – Gedanken im Bauch. In: Roth, Gerhard; Grün, Klaus-Jürgen; Friedman, Michel (Hg.) Kopf oder Bauch? Zur Biologie der Entscheidung. Göttingen, 2010. S. 61–72.
- Boyer, Alain. Hierarchy and Truth. In: Ferry, Luc; Renaut, Alain (Hg.). Why we are not Nietzscheans. Chicago, 1997. S. 1–20.
- Boyne, Roy. Foucault and Derrida: The other side of reason. London, 1990.
- Brinkmann, Malte. Die geheime Anthropologie des Michel Foucault. In: Pongratz, Ludwig A; Wimmer, Michael; Nieke, Wolfgang; Masschelein, Jan (Hg.). Nach Foucault: Diskurs- und Machtanalytische Perspektiven der Pädagogik Wiesbaden, 2004. S. 70–96.
- Brieler, Ulrich. Blind Date: Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft. In: Honneth, Axel; Saar Martin (Hg.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 311–334.
- Brieler, Ulrich. Die Unerbittlichkeit der Historizität: Foucault als Historiker. Wien, 1998.
- Butler, Judith. Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt am Main, 2007.
- Butler, Judith. Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: Jaeggi, Rahel; Welsche, Tilo (Hg.). Was ist Kritik? Frankfurt am Main, 2009. S. 221–246.
- Clark, Maudemarie. Nietzsche on Truth and Philosophy. Cambridge, 1990.
- Clark, Maudemarie. On Knowledge, truth, and value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism. In: Janaway, Christopher (Hg.). Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator. Oxford, 1998. S. 37–78.
- Comte-Sponville, André. The Brute, the Sophist, and the Aesthetic. In: Ferry, Luc; Renaut, Alain (Hg.). Why we are not Nietzscheans. Chicago, 1997. S. 21–69.

- Conway, Daniel W. Life and Self-Overcoming. In: Pearson, Keith Ansell (Hg.). A Companion to Nietzsche. Malden, 2006. S. 532–547.
- Copjec, Joan. Read my desire: Lacan against the historicists. Cambridge, London, 1995.
- Davidson, Arnold. Über Epistemologie und Archäologie: Von Canguilhem zu Foucault. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 192–211.
- Darwin, Charles. Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung, oder, Erhaltung der vervollkommeneten Rassen im Kampfe um's Daseyn. Darmstadt, 2008.
- Defert, Daniel. Es gibt keine Geschichte des Wahnsinnes oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt. In: Honneth, Axel; Saar Martin (Hg.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 355–368.
- Deleuze, Gilles. Foucault. Paris, 1986.
- Deleuze, Gilles. Leibniz (Foucault – Blanchot – Kino). Internet : <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=77&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=1> [19.7.2012].
- Deleuze, Gilles. Nietzsche et la philosophie. Paris, 2005.
- Derrida, Jacques. Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main, 1997.
- Derrida, Jacques. Grammatologie. Frankfurt am Main, 1974.
- Derrida, Jacques. Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse. Frankfurt am Main, 1998.
- Descartes, René. Meditationes de prima philosophia. Hamburg, 1992.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt am Main, 1974.
- Detel, Wolfgang. Foucault und die klassische Antike: Macht, Moral, Wissen. Frankfurt am Main, 1998.
- Dilthey, Wilhelm. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt am Main, 1981.
- Dreyfus, Hubert L; Rabinow, Paul. Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1987.
- Ferry, Luc; Renaut, Alain. Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen. München, Wien, 1987.
- Fischer, Johannes. Grundlagen der Moral. In: Fischer, Johannes; Gruden Stefan (Hg.). Die Struktur der moralischen Orientierung. Münster, 2010. S. 19–48.

- Foot, Philippa. The Revaluation of Values. In: Richardson, John; Leiter, Brian (Hg.). Nietzsche. Oxford, 2001. S. 210–220.
- Frank, Manfred. Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt am Main, 1984.
- Gamm, Gerhard. Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne: Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche. Berlin, 2002.
- Gerhardt, Volker. „Das Thier, das versprechen darf“. Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche. In: Höffe, Otfried (Hg.). Der Mensch – ein politisches Thier. Stuttgart, 1992. S. 134–156.
- Gerhardt, Volker. „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes. In: Höffe, Otfried (Hg.) Klassiker Auslegen: Zur Genealogie der Moral. Berlin, 2004. S. 81–95.
- Gerhardt, Volker. The Body, the Self, and the Ego. In: Pearson, Keith Ansell (Hg.) A Companion to Nietzsche. Malden, Oxford, 2006.
- Geuss, Raymond. Die Idee einer kritischen Theorie. Hain, 1983.
- Geuss, Raymond. Kritik, Aufklärung, Genealogie. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 145–156.
- Geuss, Raymond. Nietzsche and Genealogy. In: Richardson, John; Leiter, Brian (Hg.). Nietzsche. Oxford, 2001. S. 322–340.
- Gödde, Günter. Traditionslinien des „Unbewussten“: Schopenhauer – Nietzsche – Freud. Giessen, 2009.
- Gros, Frédéric. Foucault et la folie. Paris, 1997.
- Gros, Frédéric. Situierung der Vorlesung. In: Foucault, Michel. Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt am Main, 2004. S. 616–668.
- Grün, Klaus-Jürgen. Die Ökonomie der ethischen Entscheidung. In: Roth, Gerhard; Grün, Klaus-Jürgen; Friedman, Michel (Hg.). Kopf oder Bauch: Zur Biologie der Entscheidung. Köln, 2011. S. 28–59.
- Grün, Klaus-Jürgen. Angst: Vom Nutzen eines gefürchteten Gefühls. Berlin, 2009.
- Guay, Robert. The Philosophical Function of Genealogy. In: Pearson, Keith Ansell (Hg.) A Companion to Nietzsche. Malden, 2006. S. 353–370.
- Haar, Michel. Nietzsche et la métaphysique. Paris, 1993.
- Habermas, Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main, 1988.
- Hacking, Ian. Historische Ontologie. Zürich, 2006.

- Hacking, Ian. Was heisst „soziale Konstruktion“: Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften. Frankfurt am Main, 1999.
- Haslinger, Reinhard. Nietzsche und die Anfänge der Tiefenpsychologie. Regensburg, 1993.
- Hatab, Lawrence J. Nietzsche's On the Genealogy of Morality: an Introduction. New York, 2008.
- Heidegger, Martin. Nietzsche. Stuttgart, 1998.
- Hesse, Heidrun. „Ästhetik der Existenz“: Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 300–308.
- Hetzl, Andreas. Foucault: Überwachen und Strafen (1975)/Der Wille zum Wissen (1976). In: Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie. Ditzingen, 2001. S. 195–224.
- Höffe, Otfried. Einführung in Nietzsches *Genealogie der Moral*. In: Klassiker Auslegen: Zur Genealogie der Moral. Berlin, 2004. S. 1–14.
- Honneth, Axel. Einleitung: Genealogie als Kritik. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hgs.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 117–121.
- Honneth, Axel. Foucault und die Humanwissenschaften. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 15–26.
- Hoy, David Couzens. Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique. Massachusetts, 2004.
- Hoy, David Couzens. Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method. In: Schacht, Richard. (Hg.). Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals. Berkeley, 1994. S. 251–268.
- Hume, David. Treatise on Human Nature. Oxford, 2011.
- Hurka, Thomas. Nietzsche Perfectionist. In: Leiter, Brian; Sinhababu, Neil (Hg.). Nietzsche and Morality. Oxford, 2007. S. 9–31.
- Jaeggi, Rahel. Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt am Main, 2005.
- Jaeggi, Rahel. Was ist Ideologiekritik. In: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hg.). Was ist Kritik? Frankfurt am Main, 2009. S. 266–295.
- Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo. Einführung: Was ist Kritik? In: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hg.). Was ist Kritik. Frankfurt am Main, 2009. S. 7–20.
- Janaway, Christopher. Beyond Selflessness: reading Nietzsche's Genealogy. Oxford, 2007.

- Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart, 2003.
- Kaufmann, Walter. Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt, 1982.
- Kelly, Mark G. E. The Political Philosophy of Michel Foucault. New York, 2009.
- Klossowski, Pierre. Nietzsche, Polytheismus und Parodie. In: Hamacher, Werner (Hg.). Nietzsche aus Frankreich. Berlin, Wien, 2007. S. 27–58.
- Knobe, Joshua; Leiter, Brian. The Case for Nietzschean Moral Psychology. In: Leiter, Brian; Sinhababu, Neil (Hg.). Nietzsche and Morality. Oxford, 2007. S. 83–109.
- Kocyba, Hermann. Einleitung: Soziale Kontrolle und Subjektivierung. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurt am Main, 2003. S. 71–76.
- Kögler, Hans-Herbert. Michael Foucault. Stuttgart, 2004.
- Koestler, Arthur. „Introduction.“ In: Whyte, Lancelot Law (Hg.). The unconscious before Freud. London, 1979. S. I–V.
- Lagrange, Jacques. Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text. In: Marques, Marcelo (Hg.). Foucault und die Psychoanalyse: Zur Geschichte einer Auseinandersetzung. Tübingen, 1990. S. 11–74.
- Lanfranchi, Aldo. Nietzsches historische Philosophie. Zürich, 1994.
- Lefranc, Jean. Comprendre Nietzsche. Paris, 2009.
- Leiter, Brian. Nietzsche's Naturalism reconsidered. <http://ssrn.com/abstract=1171285> [10.8.2013]. To appear in Gemes, Ken; Richardson, John (Hg.). The Oxford Handbook of Nietzsche.
- Leiter, Brian. Nietzsche on Morality. London, New York, 2002.
- Lemke, Thomas. Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg, 1997.
- Lemke, Thomas. Geschichte und Erfahrung: Michel Foucault und die Spuren der Macht. In: Defert, Daniel; Ewald François (Hg.). Michel Foucault: Analytik der Macht. Frankfurt am Main, 2005. S. 319–347.
- Lickint, Klaus Gerhard. Nietzsches Kunst des Psychoanalysierens. Eine Schule für kultur- und geschichtsbewusste Analytiker der Zukunft. Würzburg, 2000.
- Linke, Jörg-Henrich. „... sie riecht anstössig Hegelisch“: Zum Problem der Dialektik bei Friedrich Nietzsche. Würzburg, 2009.
- Lightbody, Brian. Philosophical Genealogy (Volume I): An epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method. New York, 2010.

- Levy, Neil. Foucault as Virtue Ethicist. In: *Foucault Studies*, No 1, 2004. S. 20–31.
- Lumer, Christoph. Motive zu moralischem Handeln. In: *Analyse und Kritik*, 24, 2002. S. 163–188.
- MacIntyre, Alasdair. *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt, New York, 1985.
- Mahon, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. New York, 1992.
- Menke, Christoph. Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt am Main, 2003. S. 277–282.
- Mill, John Stuart. *Utilitarismus*. Hamburg, 2006.
- Montebello, Pierre. *Nietzsche: La volonté de puissance*. Paris, 2001.
- Noiriel, Gérard. Foucault and History: The Lessons of a Disillusion. In: *The Journal of Modern History*. Vol. 66, No. 3 (Sep., 1994). S. 547–568.
- Nussbaum, Martha C. Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz. In: Nussbaum, Martha C. (Hg.). *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt am Main, 1999. S. 231–234.
- Owen, David. Kritik und Gefangenschaft: Genealogie und Kritische Theorie. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt am Main, 2003. S. 122–144.
- Owen, David. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Acumen, Stocksfield, 2007.
- Owen, David. Re-evaluation, and the Turn to Genealogy. In: Davis, Christa (Hg.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham, 2006. S. 39–56.
- Pichot, André. *Histoire de la notion de vie*. Paris, 2004.
- Pieper, Annemarie. Vorrede. In: Höffe, Otfried (Hg.). *Klassiker Auslegen: Zur Genealogie der Moral*. Berlin, 2004. S. 15–29.
- Pieper, Annemarie. Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises. In: Gerhardt, Volker (Hg.). *Klassiker Auslegen: Also sprach Zarathustra*. Berlin, 2000. S. 93–122.
- Pippin, Robert B. Lightning and Flash, Agent and Deed. In: Höffe, Otfried (Hg.) *Klassiker Auslegen: Zur Genealogie der Moral*. Berlin, 2004. S. 47–63.
- Pippin, Robert B. *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*. Chicago, 2006.
- Porter, James I. Nietzsche's Theory of the Will to Power. In: Pearson, Keith Ansell (Hg.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, 2006. S. 548–564.

- Reginster, Bernard. The Will to Power and the Ethics of Creativity. In: Leiter, Brian; Sinhababu, Neil (Hg.). *Nietzsche and Morality*. Oxford, 2007. S. 32–55.
- Rehmann, Jan. *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault, Eine Dekonstruktion*. Hamburg, 2004.
- Richardson, John. Nietzsche Contra Darwin. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 65, No 3 (Nov. 2002). S. 537–575.
- Richardson, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford, 2004.
- Richardson, John. *Nietzsche's System*. Oxford, 1996.
- Ridley, Aaron. *Nietzsche's conscience: six character studies from the Genealogy*. Ithaca, 1998.
- Roedig, Andrea. *Foucault und Sartre: Die Kritik des modernen Denkens*. Freiburg, München, 1997.
- Roos, Richard. Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication. In: Balaudé, Jean-Francois; Wotling, Patrick (Hg.). *Lectures de Nietzsche*. Paris, 2000. S. 33–70.
- Rorty, Richard. *Kontingenz, Ironie, Solidarität*. Frankfurt am Main, 1989.
- Saar, Martin. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main, 2007.
- Saar, Martin. Genealogie und Subjektivität. In: Honneth, Axel; Saar Martin (Hg.). *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt am Main, 2003. S. 157–177.
- Saar, Martin. Genealogische Kritik. In: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hg.). *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main, 2009. S. 247–265.
- Saar, Martin. Nachwort. In: Foucault, Michel. *Ästhetik der Existenz*. Frankfurt am Main, 2007.
- Sabot, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris, 2006.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche: Biographie seines Denkens*. Frankfurt am Main, 2008.
- Safranski, Rüdiger. *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch. Über das Denkbare und das Lebbare*. Frankfurt am Main, 2008.
- Said, Edward W. The Problem of Textuality. Two Exemplary Positions. In: *Critical Inquiry*, Vol 4, No. 4 (Sommer 1978). S. 673–714.
- Salaquarda, Jörg. Die Grundconception des Zarathustra. In: Gerhardt, Volker (Hg.). *Klassiker Auslegen: Also sprach Zarathustra*. Berlin, 2000. S. 69–92.
- Sarasin, Philipp. *Darwin und Foucault*. Frankfurt am Main, 2009.

- Sartre, Jean-Paul. Jean-Paul Sartre antwortet: Interview von Bernhard Pingaud. In: Schiwy, Günther (Hg.). *Der französische Strukturalismus: Mode, Methode, Ideologie*. Hamburg, 1984.
- Schacht, Richard. *Moral und Mensch*. In: Höffe, Otfried (Hg.). *Klassiker Auslegen: Zur Genealogie der Moral*. Berlin, 2004. S. 115–131.
- Schacht, Richard. *Nietzsche*. London, 1983.
- Schacht, Richard. *Nietzsche and Philosophical Anthropology*. In: Pearson, Keith Ansell (Hg.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, 2006. S. 115–132.
- Schmid, Wilhelm. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt am Main, 2000.
- Schröder, Winfried. *Moralischer Nihilismus: Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart, 2005.
- Sedgwick, Peter R. *Nietzsche: The Key Concepts*. London, 2009.
- Solomon, Robert C. *Nietzsche's Fatalism*. In: Pearson, Keith Ansell (Hg.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, 2006. S. 419–434.
- Springer, Michael. *Textual Politics: Foucault and Derrida*. In: *Boundary 2*, Vol 8, No. 3 (Frühling, 1980). S. 75–98.
- Stegmaier, Werner. *Nietzsche: Umwertung (auch) der Affekte*. In: Landweer, Hilge; Renz, Ursula (Hg.). *Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin, 2008. S. 527–546.
- Stern, J.P. *A study of Nietzsche*. Cambridge, 1979.
- Stiegler, Bernard. *Von der Biopolitik zur Psychomacht: Die Logik der Sorge*. Frankfurt am Main, 2009.
- Taylor, Charles. *Foucault on Freedom and Truth*. In: Barry, Smart (Hg.). *Michel Foucault (2); Critical Assessments*. London, 1995. S. 326–351.
- Thiele, Leslie Paul. *Reading Nietzsche and Foucault: A Hermeneutics of Suspicion?* In: *The American Political Science Review*. Vol. 85, No. 2. S. 581–592.
- Veyne, Paul. *Foucault: Der Philosoph als Samurai*. Stuttgart, 2009.
- Veyne, Paul. *Michel Foucaults Denken*. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.). *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt am Main, 2003. S. 27–51.
- Vighi, Fabio; Feldner, Heiko. *Zizek: Beyond Foucault*. New York, 2007.
- Voirol, Olivier. *Critique généalogique et critique normative*. In: Cusset, Yves; Haber, Stéphane (Hgs.). *Habermas et Foucault: Parcours croisés, confrontations critiques*. Paris, 2006. S. 117–136.

Weber, Max. Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Schutterwald, 1995.

Wesche, Tilo. Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik. In: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hg.). Was ist Kritik? Frankfurt am Main, 2009. S. 193–220.

Williams, Benard. Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Frankfurt am Main, 2003.

Wolf, Jean-Claude. Exposition von These und Gegenthese: Die bisherige „englische“ und Nietzsches Genealogie der Moral (I 1–5). In: Höffe, Otfried (Hg.). Klassiker Auslegen: Zur Genealogie der Moral. Berlin, 2004. S. 31–46.

Wotling, Patrick. Nietzsche et le problème de la civilisation. Paris, 2009.

Wotling, Patrick. La morale sans métaphysique. In: Balaudé, Jean-Francois; Wotling, Patrick (Hg.). Lectures de Nietzsche. S. 351–396.

Wotling, Patrick. Affectivité et valeurs. In: Balaudé, Jean-Francois; Wotling, Patrick (Hg.). Lectures de Nietzsche. Paris, 2000. S. 131–160.

Zizek, Slavoj. Körperlose Organe. Frankfurt am Main, 2005.

Zizek, Slavoj. Sehr innig und nicht zu rasch: Zwei Essays über sexuelle Differenz als philosophische Kategorie. Wien, 1999.

Danksagung

Ohne die Hilfe und Unterstützung von vielerlei Seiten wäre das Verfassen der vorliegenden Arbeit nicht denkbar gewesen.

Mein besonderer Dank gilt meinem Referenten Prof. em. Dr. Anton Leist, der mir ermöglicht hat, diese Dissertation zu verfassen. Bei PD Dr. Jürg Berthold bedanke ich mich herzlich für das Zweitgutachten.

Ein grosser Dank gebührt meinen Eltern, die mich in meinem Unterfangen stets bestärkt haben. Meiner Schwester, Karin Bieri, und Nadja Schorno danke ich für das Korrekturlesen.

Ein herzlicher Dank gilt zudem Stefanie Heine und Gabriel Hürlimann, die während der Erstellung der Dissertation stets treue Diskussionspartner waren.

Nicht zuletzt danke ich allen, die mir mit unterstützenden Worten und Zuspruch zur Seite standen.

Lebenslauf

Name: Thomas Bieri

Geboren: 3.1.1982 in Wolhusen (Kt. Luzern)

Bürgerort: Schangnau (Kt. Bern)

Ausbildung

2013 Abschluss Promotionsstudium

Titel der Dissertation: „Genealogie bei Nietzsche und Foucault“

2008–2013 Doktorand in Philosophie an der Universität Zürich

2008 Abschluss Studium

Titel der Lizenziatsarbeit: „Das explodierte Subjekt: Foucaults Subjektkritik in seinen archäologischen und genealogischen Werken“

2004–2005 Studienjahr (Erasmus) an der Sorbonne/Paris IV

2002–2008 Studium der Philosophie, Geschichte und Politikwissenschaft an der Universität Zürich

2002 Matura (Typ B: Latein)

1995–2002 Besuch der Kantonsschule Willisau (Kt. Luzern)

1989–1995 Besuch der Primarschule Ruswil (Kt. Luzern)